1.ª edição — fevereiro de 1960

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

SEM DÚVIDA, PARA A FILOSOFIA, O VOCABULÁRIO É DE MÁXIMA IMPORTÂNCIA E, SOBRETUDO, O ELEMENTO ETIMOLÓGICO DA COMPOSIÇÃO DOS TÊRMOS. COMO, NA ORTOGRAFIA ATUAL, SÃO DISPENSADAS CERTAS CONSOANTES, MUDAS, ENTRETANTO, NA LINGUAGEM DE HOJE, NÓS AS CONSERVAMOS APENAS QUANDO CONTRIBUEM PARA APONTAR ÉTIMOS QUE FACILITAM A MELHOR COMPREENSÃO DA FORMAÇÃO HISTÓRICA DO TÊRMO EMPREGADO, E APENAS QUANDO JULGAMOS CONVENIENTE CHAMAR A ATENÇÃO DO LEITOR PARA ÊLES. FAZEMOS ESTA OBSERVAÇÃO SÒMENTE PARA EVITAR A ESTRANHEZA QUE POSSA CAUSAR A CONSERVAÇÃO DE TAL GRAFIA.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Obras de

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

PUBLICADAS:

— *"Filosofia e Cosmovisão"* — 4.ª ed.
— *"Lógica e Dialéctica"* — 4.ª ed.
— *"Psicologia"* — 4.ª ed.
— *"Teoria do Conhecimento"* — (Gnoseologia e Critèriologia) — 3.ª ed
— *"Ontologia e Cosmologia"* — (As ciências do Ser e do Cosmos) — 4.ª ed.
— *"O Homem que Foi um Campo de Batalha"* — Prólogo de "Vontade de Potência", de Nietzsche, ed. Globo — Esgotada
— *"Curso de Oratória e Retórica"* — 7.ª ed.
— *"O Homem que Nasceu Póstumo"* — (Temas nietzscheanos) — 2.ª ed.
— *"Assim Falava Zaratustra"* — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3.ª ed.
— *"Técnica do Discurso Moderno"* — 4.ª ed.
— *"Se a esfinge falasse..."* — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— *"Realidade do Homem"* — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— *"Análise Dialéctica do Marxismo"* — Esgotada
— *"Curso de Integração Pessoal"* — (Estudos caracterológicos) — 3.ª ed.
— *"Tratado de Economia"* — (Edição mimeografada) — Esgotada
— *"Aristóteles e as Mutações"* — Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas — — 2.ª ed.
— *"Filosofia da Crise"* — (Problemática filosófica) — 3.ª ed.
— *"Trctado de Simbólica"* — 2.ª ed.
— *"O Homem perante o Infinito* (Teologia)
— *"Noologia Geral"* — 2.ª ed.
— *"Filosofia Concreta"* — 2 vols. — 2.ª ed.
— *"Sociologia Fundamental"* e *"Ética Fundamental"* — 2.ª ed.
— *"Práticas de Oratória"* — 2.ª ed.
— *"O Um e o Múltiplo em Platão"*
— *"Assim Deus Falou aos Homens"* — 2.ª ed.
— *"Vida não é Argumento"* — 2.ª ed.
— *"A Casa das Paredes Geladas"* — 2.ª ed.
— *"Escutai em Silêncio"*
— *"A Verdade e o Símbolo"*
— *"A Arte e a Vida"*
— *"A Luta dos Contrários"* — 2.ª ed.
— *"Certas Subtilezas Humanas"* — 2.ª ed.

"Filosofia Concreta dos Valôres"
"Pitágoras e o Tema do Número"
"Filosofia da Afirmação e da Negação"
"Métodos Lógicos e Dialécticos" — 2 vols.
"Tratado de Esquematologia"

A PUBLICAR:

"Enciclopédia do Saber" — 8 vols.
"Os versos áureos de Pitágoras"
"Tratado de Estética"
"Tratado de Esquematologia"
"Teoria Geral das Tensões"
"Dicionário de Filosofia e Ciências Afins" — 5 vols.
"Filosofia e História da Cultura"
"Tratado Decadialéctico de Economia" — (Reedição ampliada do "Tratado de Economia")
"Temática e problemática das Ciências Sociais"
"As três críticas de Kant"
"Hegel e a Dialéctica"
"Dicionário de Símbolos e Sinais"
"Discursos e Conferências"
"Obras Completas de Platão" — comentadas — 12 vols.
"Obras Completas de Aristóteles" — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

"Vontade de Potência", de Nietzsche
"Além do Bem e do Mal", de Nietzsche
"Aurora", de Nietzsche
"Diário Íntimo", de Amiel
"Saudação ao Mundo", de Walt Whitman

ÍNDICE

PÁGS.

Prefácio 11

TEMA I

Art. 1 — Objecto da Axiologia e da Timologia 13
Art. 2 — O valor na História da Filosofia 23
Os valôres no mundo antigo 25
Art. 3 — O valor para o Cristianismo 29
Art. 4 — O valor na Filosofia Moderna 33

TEMA II

Art. 1 — O valor nos séculos XIX e XX 41
Art. 2 — Os valôres para Nietzsche 45
Art. 3 — O pragmatismo 51
Art. 4 — A Axiologia nos países germânicos 55
Art. 5 — A Axiologia na Inglaterra, Estados Unidos, França, etc. 63

TEMA III

Art. 1 — Visão geral da teoria dos valôres na actualidade 71
Art. 2 — Comentários finais à situação actual da Axiologia 75
Art. 3 — Síntese da Axiologia 81

Filosofia Concreta dos Valôres 95
Teses 97

PREFÁCIO

Êste volume que ora damos à publicidade, que é o décimo primeiro de nossa Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais *abre, pròpriamente, a segunda parte da mesma obra, que fôra encerrada com o nosso "Filosofia Concreta", cuja nova edição, em 2 volumes, apresenta novas teses e novas demonstrações em favor da nossa posição, e dentro do rigor demonstrativo que traçamos para nós.*

Seguem-lhe "Tratado de Esquematologia", já em impressão, e "Teoria Geral das Tensões", que, com o "Dicionário de Filosofia e Ciências Afins", em 5 volumes, complementado por obras de problemática, que já anunciamos, constituem os volumes componentes da segunda série da nossa enciclopédia.

Mais uma vez desejamos, agora que alcançamos a tiragem de quase um milhão de exemplares de nossos livros, apresentar nossos agradecimentos ao leitor inteligente e liberto dêste país, que recebeu com carinho e apoio a obra de um brasileiro que se devota aos estudos superiores da filosofia, e que sem artifícios publicitários, nem a demagogia de elogios solicitados, dirigiu-se ao leitor livre, ao leitor independente, seus trabalhos e, dêle, e apenas dêle, esperou a melhor das suas respostas, a qual permitiu a sucessão de reedições de seus livros, que atingiram, num prazo de cinco

anos, cêrca de 70 reedições, fato inédito em todo o mundo, e em qualquer tempo, para o gênero em que são essas obras vasadas.

Tudo isso aponta e afirma o apoio recebido, e é o que nos leva a prestar nossa reconhecida gratidão ao leitor amigo, e o que fazemos aqui de todo coração,

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Art. 1

OBJECTO DA AXIOLOGIA E DA TIMOLOGIA

Em todo facto do acontecer cósmico há uma escolha, por que todo acontecer realiza selecções. Os corpos químicos combinam-se segundo as afinidades, e estas se revelam segundo as coordenadas da realidade química, que facilitam aqui, ou impedem ali, as diversas combinações, análises e sínteses, que a natureza ou o homem possam processar.

No campo da biologia, a vida revela selectividade, como tantas vêzes salientamos, e mais patente e intensista que na físico-química, e tal selectividade revela uma direcção oposta à da fenômeno físico-químico, pois o ser vivo *evita* realizar certas combinações que ponham em risco a sua existência, actuando aí uma *inteligência* biológica.

No plano psicológico, a selectividade pode ser demonstrada fàcilmente desde a captação do mundo exterior pelos nossos sentidos, genuìnamente selectivos, que realizam sempre uma escolha entre diversos estímulos, recebendo apenas aquêles que correspondem aos esquemas do sensório-motriz e aos esquemas noéticos (intelectuais ou afectivos), que o ser humano já tenha formado, ou estejam em vias de formação.

Também no plano sociológico os mesmos processos selectivos podem ser apreciados, desde as escolhas reali-

zadas por indivíduos, que seguem normas afectivas, como na estruturação e no proceder dos grupos sociais, em que os exemplos de selectividade são tão patentes.

Portanto, sintetizando o que dissemos até aqui, podemos afirmar que há um *seleccionar cósmico*: o existir é a revelação de uma selectividade, de uma escolha, de um grande acto intelectual de escolha, em que tais ou quais formas são aceitas aqui, repudiadas ali, segundo as diversas constelações das coordenadas da realidade.

Ora, onde há escolha, há uma ruptura da indiferença. Não é indiferente acontecer isto ou aquilo. A própria ordem universal é a revelação dessa selectividade, dessa intelectualidade cósmica, universal, que aqui escolhe dêste modo, ali de outro.

Portanto, há ruptura da indiferença, ao mesmo tempo que se verifica que as *coisas são preteridas ou preferidas* umas pelas outras, segundo os múltiplos relacionamentos. *Onde há selectividade, há escolha; onde há escolha, há preferência de uma coisa a outra; onde há preferência, há ruptura da indiferença, portanto preterições, e, conseqüentemente, valor.*

O valor, portanto está também onde está o cósmico; o valor é assim còsmicamente colocado no mundo do existir.

Mas há valôres que nós, sêres humanos, captamos, porque temos consciência dêles, e nessas captações, nós os avaliamos, descobrindo características que se distinguem e se diferenciam até da maneira de valorar dos factos do mundo cósmico.

Esta é a razão por que a Axiologia, sendo uma disciplina regional da Metafísica, uma ontologia regional, e tendo como objecto os valôres, não pode ser simplesmente colocada como um aspecto desta ou daquela disciplina, mas

apresenta em seus três objectos, o material, o formal-terminativo e o formal-motivo, as condições imprescindíveis para que seja classificada como uma ciência.

A palavra Axiologia vem de *axiós*, em grego, valor, de *axiou*, eu aprecio.

A Axiologia é uma ciência que estuda, em tôdas as coisas (objecto material) os valôres (objecto formal-terminativo), que as apreciações e estimações revelem ou não (objecto formal-motivo).

Portanto, como disciplina filosófica, à Axiologia cabe responder às seguintes perguntas fundamentais:

a) Que são os valôres? Em que consistem? Qual a essência do valor?

b) Onde estão?

c) Como se dão?

d) Qual o critério de apreciação e aferição dos valôres?

Costumamos dizer que alguém *faz valer* algo, isto é, dá-lhe um valor, valoriza. Ouvimos falar em valorização da terra, do trabalho, e até dos próprios valôres. Empregamos expressões como: "fazer valer os seus direitos".

Há uma frase do grande anarquista Max Stirner, que tem servido de lema a todos os anarquistas individualistas: "No solar de nossa época não está gravada a antiga inscrição apolínea: "Conhece-te a ti mesmo", mas esta inscrição nova: "Faze valer a ti mesmo".

Fazer valer e *valorizar* são aqui sinônimos.

Valorizamos alguma coisa por duas vias:

a) por acrescentamento (quantitativo);

b) por apreciação (qualitativo).

Valorizamos alguma coisa, acrescentando-lhe outros elementos que a tornam mais valiosa; ou valorizamos, apreciando como *mais* o que tem um valor, isto é, concedendo-lhe um suprimento de valor.

Para bem compreendermos as sugestões que estas palavras nos oferecem, examinemos o têrmo valor, que é de origem latina e vem do verbo *valere,* que significa ser forte, ter saúde. Daí temos a expressão "*vale!*" que corresponde à nossa *saúde!*

O valor já nos revela, nessa origem, uma positividade. O valer não é algo que se atribui, sem mais nem menos; é algo que se *quer presente.* O valer tem uma *presença.*

Todo processo tensional tem seus aspectos intensistas (qualidades), que o caracterizam. Quando perde ou adquire uma ou algumas, sentimos que essa tensão *perde* ou *ganha* em valor, porque se *altera* para *melhor* ou *pior* em relação a algo, a nós, por exemplo.

* * *

Não se deve confundir a Axiologia com a Timologia, embora se analoguem. *Axios,* como vimos, vem de *axiou,* em grego, eu aprecio a dignidade de algo, e *timós,* outro têrmo grego, do qual temos *tímesis,* significa apreciação meramente estimativa, de medida, que se aproxima do sentido dos valôres, como se emprega na Economia. Com êstes têrmos cunharam-se essas duas palavras *Axiologia* e *Timologia.*

A Axiologia estuda os valôres ontològicamente. A Timologia estuda o valôres segundo as apreciações estimativas de medida, tendendo, como dissemos, ao sentido econômico.

Nosso estudo cinge-se à Axiologia, e é esta que pretendemos delinear claramente.

* * *

Sabemos que o valor despertou um interêsse muito mais vivo em nossa época que nas anteriores. Nestes últimos decênios, é êle um dos temas de maior actualidade, pois, em menos de vinte anos, milhares de obras foram escritas para estudá-lo. É tamanha a quantidade de livros, de opiniões e teorias sôbre os valôres, que é de todo impossível acompanhar o pensamento moderno sôbre êsse tema.

Portanto, desde logo se vê que navegar em tal oceano de opiniões exige tais cuidados, tal discrição, tal prudência, que tôda e qualquer afirmativa deve ser cuidadosamente revista, analisada, comparada com outras, observando-se cuidadosamente os pensamentos implícitos e as possíveis confusões que possam conter, para que o clareamento se faça com sólida disposição.(1)

Por isso, se somos forçados a buscar factos aparentemente de menor importância, é porque êles, quando menos se espera, oferecem elementos vigorosos para estructurar uma visão clara sôbre o tema onde as mais espantosas afirmações já se fizeram, muitas levadas pelo desejo bem burguês da falsa originalidade, a qual, na Filosofia como na Ciência, deve ser desprezada. A verdadeira originalidade está apenas na construção estructural das idéias que devem ser fundadas nas análises realmente sólidas, que os nossos antecessores fizeram e que são o patrimônio cultural da Humanidade.

Todos os estudiosos da Axiologia reconhecem que há escalaridade nos valôres, pois podem ser mais ou menos.

---

(1) Na parte em que estudarmos os valôres dentro dos quadros da Filosofia Concreta, que é a nossa posição, analisaremos as teses correspondentes com demonstrações apodíticas, segundo o método que expusemos em *Filosofia Concreta.*

A apreciação qualitativa funda-se na comparabilidade e não na mensurabilidade, pois aquela é mais intensista do que extensista. Mas, ao aceitar que há um valor, que é mais ou que é menos que outro, o aspecto qualitativo não é desprezado, nem dialècticamente podê-lo-ia ser (extensivo).

Há contemporaneidade e inseparabilidade entre o extensista e intensista no mundo cósmico, postulado que já tivemos oportunidade de demonstrar sobejamente em nossas obras.

* * *

Nada poderemos fazer neste sector se certos têrmos a serem usados como instrumentos não tiverem um sentido claro.

Impõe-se desde o início distinguir têrmos como *valor, valer* e *valência,* cuja confusão tem provocado muitas outras, como é observável em livros de Axiologia.

Valer é o apontar de um valor no objecto. Êste objecto vale, porque êle nos aponta um valor, nêle. Também não se deve confundir aqui o têrmo *validez,* que vem de válido, de sentido legal. Temos os exemplos de homens válidos e inválidos para isto ou para aquilo.

Um juízo de existência não se reduz simplesmente, a um juízo de valor, como o afirmam alguns filósofos. Se digo: "êste livro é vermelho", e posso substituir esta proposição por êste outro enunciado "vale para êste livro o ser vermelho", não transformei absolutamente aquêle juízo de existência num juízo de valor. Apenas evidenciei uma *validez.* Seria o mesmo que dizer: tem validez (tem legalidade) dizer que êste livro é vermelho. A validez indica legalidade, regularidade, estar dentro de normas. O enunciado tem um valor, sim, mas o de estar dentro de normas. A sua validez dá-lhe um valor, mas o valor não está no conteúdo enun-

ciado (ser vermelho o livro), mas no ser o enunciado verdadeiro ou falso.

Valência é o aspecto extensista de um valor. A valência química pode ser relativamente expressada por números meramente quantitativos. Os têrmos *polivalência, equivalência* e outros têm a mesma origem.

*
* *

O têrmo *valor* é empregado no universo de discurso de diversas disciplinas com vários sentidos. Por exemplo, na matemática, é sinônimo de grandeza. Na arte, como proporção, segundo a qual as qualidades se compõem, como a proporção de luz e sombra, na pintura; dos graves e agudos, e relações de tempo (ritmo), contrastes de intensidades dos sons, na música, etc.

Na Axiologia, o têrmo valor, que aos poucos terá maior precisão, à proporção que o estudemos, tem um sentido peculiar ao seu universo de discurso, que não deve de forma alguma ser confundido com outros.

Vejamos agora os têrmos *valorar, valorizar* e *avaliar, valor* e *valia.*

Valor tem um sentido mais objectivo, enquanto *valia* tem um sentido mais subjectivo, que depende da estimação. Por ex., na economia, o *valor de uso* se aproxima mais do valor *axiològicamente* considerado, e o *valor de troca* ao valor *timològicamente* considerado.

Valoramos valôres e *avaliamos valias.* Usamos o têrmo valor no sentido de *valia* (*Worth,* em inglês, e *value*) na Economia, como sinônimos, o que, no entanto, era mister evitar-se.

Valorizar é dar efectivamente, ou não, um *suprimento de valor.* Neste caso, pode-se usá-lo, tanto na Economia

como em qualquer outro universo de discurso. *Valorizamos* ou *desvalorizamos,* segundo emprestamos ou damos efectivamente ou não valôres ou desvalôres.

Valorar é captar um valor. Valoramos quando captamos valôres nas coisas. Êsse acto simples é ou não influído por uma valorização consciente ou não; mas o sentido do têrmo é de máxima objectividade. Quando dizemos que alguém *valora valôres,* queremos dizer que, nessa apreciação, não penetra ou não deve penetrar nenhuma *valorização subjectiva,* isto é, o valor é captado como êle é, e não como o julgamos ser ou pode ser para nós.

* * *

Tôda actividade tende para um têrmo *ad quem.* Atingí-lo, é alcançar um valor e *obter* um valor. O pensamento tende a atingir uma verdade e, esta além de ser um valor, *tem* um valor. (A verdade, enquanto tal, é um valor, como o vemos na Teologia. O Ser Supremo, como *a* Verdade, tem um valor que ultrapassa as nossas apreciações. Estamos aqui ante um valor de ordem diferente daquelas que conhecemos em nossas apreciações. Um valor teológico, como êste, não pode ser confundido com os ontológicos e ônticos, que buscamos no mundo do devir. Por isso, aqui, a verdade além de *ser* um valor *tem* ainda um valor).

* * *

Para a Lógica Formal (lógica do aut... aut...), ou isto é verdade ou é falso, ou isto tem o valor da verdade ou o desvalor da falsidade. Numa lógica polivalente (de mais ou menos certeza), o mais certo tem mais valor que o menos certo. A verdade não se opõe ao valor, como pensam muitos. A verdade lógica tem um valor; a verdade teo-

lógica é o valor por excelência; e, ontològica e ônticamente, a verdade *é* e *tem* valor. Mas a verdade lógica apenas tem valor, se considerada enquanto tal. A verdade teológica é perfeição; não é mais nem menos. Enquanto a verdade lógica é uma verdade assistencial, pois é uma verdade de adequação; a teológica não é assistencial, pois é simultâneamente a Verdade, a Vida, a Perfeição, a própria divindade. Nela se consubstanciam tôdas as distinções.

A verdade, ontològicamente, não tem escalas, mas, ônticamente, se transforma em certeza (dialècticamente considerada); é escalar, portanto, ou é rígida, na Lógica Formal, onde não tem pròpriamente escalaridade.

Um juízo de valor é um juízo que enuncia um valor, que é predicado a um sujeito.

* * *

Vários sinônimos são usados para a palavra valor. Em nosso trabalho "Ontologia e Cosmologia", vimos que o ser é valor, como ainda veremos que valor é ser. Valor também tem em *ideal* um sinônimo (em sentido ético). O fim, a que nos propomos, é um valor. Há em todo existir valor? É tudo valor? Estas perguntas não são ociosas para os axiólogos. E a resposta não seria difícil, pois, como conceber algo que é sem-valor, positivo ou opositivo? Tudo quanto *é*, tem valor portanto. Onde o ser, o valor; onde o valor, o ser. O que consideramos sem valor é porque não nos oferece o que esperávamos ou desejaríamos encontrar. Não há ser sem valor, como ainda provaremos.

O valor dá uma significação à realidade, a todo o real e todo o real é um valor. Há um valor de perfeição?

Alegam muitos axiólogos que a escalaridade dos valôres repele tal afirmativa. Mas, há aqui a confusão entre o valor, que apreciamos na hibridez do existir, em que valôres

positivos e opositivos se antagonizam (valor e desvalor), e a perfeição do ser enquanto tal, como ontològicamente já estudamos, que é um valor de perfeição. A perfeição do ser, que é revelada na lei do Bem, já estudada na Teologia, cuja fundamentação fazemos na "Teoria Geral das Tensões", é apoiada nos factos do próprio existir, é o grande *ímpeto* de todos os entes que o buscam. É o *valor ideal, sem* escalaridades.

Valor e *sentido* são usados também como sinônimos. *Sentido* expressa a direção que o valor dá à nossa existência. É o valor que funda o sentido, e não o sentido que funda o valor. Mas, lembremo-nos que o sentido (como vector) tem um valor, enquanto considerado em si mesmo, mas o para onde tende dá-lhe o valor que a finalidade tem.

Vemos até aqui que há uma multiplicidade de valôres em tôdas as coisas. O valor é múltiplo em suas formas, em cada ente. É êste um ponto importante que nos explicará o *porque* de tantas opiniões. Segundo as perspectivas diversas com que se apreciam os valôres, encontramo-los aqui ou ali. Só uma visão global, dialéctica, pode dar-nos do valor uma visão concreta. É o que ainda mostraremos e provaremos.

Uma pergunta impõe-se aqui: é possível a construção de uma Teoria dos Valôres? A Axiologia (que é a filosofia dos valôres) e a Timologia (que é a teoria das apreciações) se completam. A Axiologia funda-se metafìsicamente no exame ontológico do Ser como valor, e noològicamente na afectividade humana, que nos revela a base da metafísica noológica dos valôres, como veremos. Mas antes de alcançar as nossas teses sôbre êste tema, examinemos primeiramente o pensamento universal sôbre os valôres.

ART. 2

O VALOR NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

É grande a influência que os estudos econômicos tiveram sôbre o tema do valor em nossos dias. Cooperaram para isso as grandes transformações havidas na estructura social, com a inversão da escala de valôres da aristocracia pela escala burguesa, que trouxe a ascensão dos valôres utilitários, e a queda dos até então considerados superiores.

Mas ainda cooperam, para tornar mais agudo o tema do valor, certas situações psicológicas e até metafísicas, decorrentes dessa transformação havida no cenário estructural da nossa época.

A actividade humana, constantemente dirigida para o domínio das coisas, que em nossa cultura instala o primado da técnica, da economia e da política, revelou novos valôres, permitindo valorizações inesperadas de factos que, para povos de outras culturas, e em outras situações, passavam por factos de somenos importância.

Ao mesmo tempo que observamos o crescimento dos bens, e que dispomos de um número maior de utilidades para satisfação e aplacamento de nossas necessidades, estas cresceram de tal modo, e agravaram de tal modo outros males, que o tema do valor teria que imperiosamente surgir

ante a consciência dos filósofos, com uma agudeza que nem de leve foi suspeitada em outros períodos da nossa cultura.

Não só se pergunta sôbre o ser do valor, mas também qual o valor de ser. Afinal, qual é o valor do ser? Vale mais ser do que não-ser?

Estas perguntas, que muitas vêzes se colocaram no interrogar dos antigos, passaram ante nós a ser tão exigentes que, para que possamos estudar a teoria geral dos valôres, como ela se coloca hoje ante nós, não podemos deixar de volver prèviamente os olhos sôbre a história do pensamento humano, e fazer uma síntese das especulações sôbre tema de tal importância e magnitude.

Nietzsche, em pleno século dezenove, propondo-se inverter os valôres, transmutá-los, e instaurar novas tábuas de valôres para substituir as antigas, proclamando o seu inconformismo às escalas dominantes, despertou, inegàvelmente, a consciência filosófica, e desde então, êste tema impôs-se entre os mais importantes da especulação filosófica. Os estudos históricos, por sua vez, revelando que as escalas de valôres variam segundo os ciclos culturais, mostram-nos um relativismo, pelo menos na hierarquia dos valôres, bem como na valorização, e até na valoração dos mesmos, que obriga a encontrar "novas" soluções.

Iniciemos, pois, o estudo do valor nos diversos ciclos culturais, até chegar ao nosso, para, finalmente, na parte analítica e na concreta, terminarmos por oferecer uma visão ampla dêste tema, capaz de oferecer um ponto de partida para as investigações que se impõem.

OS VALÔRES NO MUNDO ANTIGO

Se examinarmos os diversos períodos, desde a fase dos hinos védicos e a dos *Upanishads,* que se processa até o segundo período, o período épico da filosofia hindu, já com a formação de grandes religiões como o jainismo, o valor é colocado sob o ângulo ontológico.

Brahman, o ser absoluto, é impassível, universal e infinito, é essencialmente espírito (*atman*), de quem os sêres humanos, individuais, participam.

É o *atman* o que nos identifica parcialmente com *Brahman.* Êste *é* liberto de todos os males e de tôdas as ilusões do mundo de *Maya.* O *atman* individual, ao reconhecer a sua identidade, que é um reconhecimento vivencial, *páthico,* com *Brahman,* encontra aí o seu maior valor, por ser também aquêle. Daí a expressão mais típica da filosofia hindu: *Tat tvam asi,* "tu também és aquêle" (*Brahman*).

O valor supremo é *Brahman,* e os valôres que podemos encontrar (isto é, que o nosso *atman* individual pode achar) estão precisamente em tudo quanto facilita a nossa incorporação em *Brahman.* Dêste modo, tôda prática ascética, tôda actividade interior que nos permita fusionar com o Ser Supremo é um valor cada vez mais alto, até alcançar o estado de beatitude (*boddhi*), que nos dá o gôzo supremo

(*ananda*), graças à nossa libertação (*moksa*) ao nos incorporarmos à beatitude de *Brahman*.[1]

No período dos sutras e da "escolástica" hindu, quando da formação sobretudo dos seis famosos grandes "sistemas" nos encontramos, como na filosofia *samkhya*, ante outras colocações do tema do valor.[2] A vida humana revela uma imensa luta entre o espírito e a natureza. O valor é conquistado, não de maneira positiva e por identificação com o absoluto, mas, de maneira negativa, por uma espécie de recusa à natureza. Em vez de afirmar que somos idênticos ao absoluto, a filosofia *samkhya* prefere afirmar que somos *outro* que a natureza. Essa separação da natureza, para o sistema *yoga*, realiza-se através de diversas asceses que preparam a nossa separação do mundo de *maya*, até alcançar a felicidade da impassibilidade.

O valor ora se alcança (como se vê nos primeiros períodos) por uma comunhão com o absoluto; ora, como nos "sistemas" *samkhya* e *yoga*, através de uma purificação, de uma *catharsis*, graças à ascese. Essa mesma colocação do valor encontramos no pensamento ocidental, em Meister Eckhardt, cuja postulação da fusão mística assemelha-se à da filosofia *samkhya*.

O budismo, embora de origem hindu, teve o seu maior êxito na China. Nasceu no período épico da filosofia na Índia, quando surgiram os jainistas. Nega um valor positivo à existência, que é dor. Buda pregava o aniquilamento da dor (e não o aniquilamento total como se pensa freqüentemente no Ocidente). A vida é sofrimento, a vida é morte, envelhecimento, depressão. Todo o ente é limitado, e o limite é dor. Só tem valor, portanto, todo acto que nos liberte do devir, da limitação, todo acto que nos afaste do

---

(1) *Brahma* é o Ser Supremo e *Brahman* o mesmo tomado neutramente, como a essência e existência daquele.

(2) *Sistema*, no sentido aplicado aos hindus, é apenas análogo ao que aplicamos aos ocidentais. *Darshana*, como *filosofia*, também se distingue do têrmo ocidental.

mundo da dor, que nos leve ao nirvana, que é o estado, no qual a dor desaparece totalmente, e no qual se alcança a beatitude de Buda, e nos tornamos *bodhi.*

O VALOR ENTRE OS PERSAS, CHINESES E GREGOS

A filosofia de Zaratustra (Zoroastro), que dominou a Pérsia, entre os povos iranianos, afirma uma luta incessante entre dois deuses: Ormuzd e Ahriman, luta que se revela em tôda a alternância do existir, e que, na consciência humana, encontra um exemplo. Ormuzd é a luz purificadora, o bem, enquanto Ahriman, trevas, é o mal. Um é o valor positivo e o outro o valor opositivo. Em tôda a natureza, assistimos essa luta eterna, que um dia há de encontrar seu final necessário, que é a vitória do bem.

Encontramos a influência do pensamento de Zaratustra no maniqueismo, que também aceita essa luta entre o bem e o mal, em algumas seitas gnósticas, com ou sem a vitória final do bem.

Para os chineses, em geral, o valor não se opõe à realidade. Ao contrário, o valor é a essência da realidade. Para o confucionismo, o valor é meramente pôsto ante o homem, e só tem significado ante êle e a sociedade.

No Tauismo, o valor está em união com Tau, que é o caminho da perfeição, do absoluto.

Entre os gregos, os sofistas colocaram o valor na subjectividade, dando-lhe, assim, um carácter de arbitrário e de relativo. Mas, com Sócrates, a subjectividade junta-se à universalidade, e o valor, que é subjectivo, é também universalmente válido, o que o liberta do mero subjectivismo. Com Protágoras, que é relativista, sendo o homem para êle a "medida de tôdas as coisas que são e das que não são",

os valôres tornam-se relativos, e subordinados à apreciação humana.

Para Sócrates, o valor pode ser captado numa experiência evidente, e é objecto de um juízo de verdade. Possui, dêste modo, validez universal, o que basta para lhe dar uma essência espiritual e não sensível.

Para Platão, o Bem é o arquétipo supremo, a Forma das formas, a suprema realidade, para o qual tendem tôdas as coisas, as quais têm tanto mais valor quanto mais perfeitas, segundo a sua participação da forma específica, que lhes dá uma perfeição específica, e quanto mais próximas do Bem, que lhes dá uma aproximação da Perfeição suprema.

O valor identifica-se com o absoluto. É a forma que é valor, e é ela que dá existência às coisas que a imitam, e não estas a ela.

"O bem está além do ser em dignidade e potência", diz Platão.

Além do Bem, não podemos ir; é o absoluto que tem um fim em si mesmo. É o Bem que suscita o amor, riqueza inesgotável; é êle que marca a hierarquia dos valôres que valem por sua maior ou menor aproximação dêle.

Na filosofia de Plotino, encontramos o mesmo postulado sôbre os valôres.

ART. 3

O VALOR PARA O CRISTIANISMO

Para o Cristianismo, Deus é a indivisível unidade do ser absoluto. É êle o valor absoluto, teològicamente colocado.

Tem Deus o mais importante papel, porque é o princípio e o fim de todo o existir. Atrai para si as suas criaturas, que nêle aspiram uma existência pessoal na personalidade de Deus, cuja contemplação é a suprema beatitude.

Cristo, como Deus-homem, é o mediador entre o homem e Deus. Realizar Cristo é alcançar um valor cada vez mais alto, que é o valor supremo de Deus.

Infinito Bem, Deus é a Perfeição.

Mas o conceito de perfeição exige que o esclareçamos aqui. Para os gregos, o têrmo neutro *to teleion* (de *telos,* que significa fim) é o que alcança o seu fim, o seu pleno acabamento, plenitude. Tôdas as coisas são perfeitas à proporção que alcançam um fim. Assim, o acto é a perfeição da potência, porque esta tende, por aptidão para existir, a uma perfeição, que é a sua existência, a qual se revela no acto.

A perfeição é assim o alcançar um têrmo. Encontra-se ela no fim alcançado, num limite final. E *infinito,* o que se desmensura, o que não tem limites, o imperfeito, portanto.

Na cultura alexandrina, é que a perfeição absoluta toma o sentido de infinitude. Tudo o que tem finitude encontra em outro a sua finitude, que lhe marca uma fronteira. O Ser Supremo não pode ser finito, pois, do contrário, encontraria um limite, e êsse limite seria outro que êle, pois apontaria outro que êle. Portanto, o Ser Supremo é infinito. Se meditarmos bem sôbre o pensamento de Parmênides, lá encontraremos esta concepção, quando nos mostrava êle que os entes conhecem fronteiras e limites, mas o ser, enquanto ser, não tem fronteiras nem limite, tem apenas um perfil, em analogia conosco, que temos um perfil, e não somos, como o é uma figura geométrica traçada, que encontra, nas fronteiras dos traços, o campo da sua entidade.

Em nossa cultura, de espírito fáustico, não poder-se-ia, como se vê por tôda a sua simbólica, construir a idéia da perfeição suprema na finitude, mas na infinitude, realizando, assim, uma síntese do pensamento grego sôbre *to teleion* e a concepção alexandrina do infinito.

O perfeito é assim o valor plenamente realizado. No infinito, que não é mais o negativo dos gregos, nêle se encontra o *porque* de tôdas as determinações por êle superadas. É um infinito positivado, actual. Não é a infinidade de uma carência, mas a infinidade da presença total; não é uma fraqueza, mas uma exuberância, riqueza absoluta, ponto de partida e ponto de chegada de tudo, Alfa e Ômega. Deus é a infinidade do ser, a perfeição soberana do ser, do qual tudo procede, mas inesgotável, que dá sem nunca perder, porque sempre é.

É êle o ser absoluto e o valor absoluto. E os valôres ônticos, que conhecemos, o são pelo grau de participação ao valor supremo. O ser de Deus é o valor supremo. E como tal, e com tal valor, não se confunde com o ser participado, como o faz o panteista, porque nêle o valor não é um valor de participação, pois não participa de outro. Os nossos valôres são de participação, porque dêle parti-

cipam e valem, hieràrquicamente, segundo o grau dessa participação.

Com Santo Agostinho, o Bem de Platão e o Deus de Plotino fundem-se no Deus dos cristãos, Deus pessoal. É o nosso amor a Deus que nos faz descobrir o valor em sua exuberância e o bem que as coisas podem conter.

Para o Pseudo Dionísio Areopagita, Deus é a superessência do Ser, a essência das essências, o valor supremo a superabundante, inesgotável e eterno. Prossegue êle, ainda incluso no pensamento platônico, e dá às coisas o valor que corresponde à hierarquia em que elas se acham em face de Deus.

Tomás de Aquino, seguindo a linha aristotélica, incorpora os valôres ao real, tornando-os ônticos, como incorporou a forma à matéria. O bem do ser reside no ser em acto. E aceitando a primazia da intelectualidade sôbre a afectividade, pois o amor só vale quando aclarado pela inteligência, submete-o a esta. Só Deus quer sempre o bem, enquanto em nós há um desejo natural para o bem que, embora nos assegure uma garantia de obtê-lo, podemos, no entanto, por fraqueza, dêle nos afastar. Nossa inteligência esclarecida realiza o seu próprio bem ao procurar alcançar a Deus, ao elevar-se até êle.

Duns Scot e os escotistas opõem-se ao intelectualismo de Tomás de Aquino. O individual vale mais que o universal. O verdadeiro valor não deve ser pôsto num objectivo que a inteligência coloca *ao* querer, mas *no* próprio querer. É o amor que valoriza o querer. Em vez de dizer que Deus quer o bem, deve dizer-se que o que Deus quer é o Bem.

Em suma, a filosofia cristã subordina o problema do ser ao problema do valor. O valor é teocêntrico, e o mundo é valorizado por sua relação com Deus, e desvalorizado quando perde êste laço. E ao perdê-lo, é a queda, o pecado. Graças à sua vontade, o homem pode redimir-se, mas, para

alcançar essa redenção, necessita da ajuda de Deus, da graça, porque só há redenção, onde há encarnação.

A humanidade pecou em Adão e foi salva em Cristo. O cristão vê com optimismo a graça, que é antecedente, a qual oferece ao homem a sua possibilidade de salvação, mas êste peca, e pode, por isso, perdê-la.

ART. 4

O VALOR NA FILOSOFIA MODERNA

Por influência do Cristianismo, duas tendências opostas tomaram vulto na filosofia moderna:

1) a *tendência personalista,* que funda o valor em certa disposição da vontade, por intermédio da qual respondemos a um desígnio que tem Deus sôbre nós;
2) a *tendência ontológica,* que funda o valor na infinidade do ser, do qual participamos, e recebemos o valor na proporção da nossa capacidade para recebê-lo.

Podem muitos considerar apenas a primeira como fundamentalmente cristã, mas a segunda, teològicamente especulativa, funda o valor onde êle pode ser fundado: no ser, como conceito transcendental e também categorial. Para o Cristianismo, Deus é a essência do ser e os desígnios de Deus revelam-se nas disposições da nossa vontade. Mas êsses desígnios em geral não são os mesmos que, ontològicamente, podemos alcançar na teologia, por meios especulativos, e por nós já estudados.

Na filosofia moderna, Descartes atribuía o valor mais alto ao conhecimento, o valor supremo. O ser de cada um

é uma afirmação do ser.

Pascal construía uma hierarquia de valôres com as suas duas ordens: a ordem do coração e a ordem do pensamento.

Para Malebranche, o valor subordina-se à verdade: "Aquêle que vê as relações de perfeição, vê as verdades que devem regular a sua estima e, por conseguinte, essa espécie de amor que a estima determina".

Não é o que é amado que tem valor, mas o que é digno de ser amado, afirma Brentano. Dois valôres já surgem aqui: o que a coisa tem, que é a sua dignidade, e o valor que recebe ao ser amada.

Spinoza diz que "nós não nos esforçamos em fazer uma coisa, não queremos uma coisa, não temos o apetite nem o desejo de uma coisa porque julgamos que ela é boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque nos esforçamos por ela, porque nós a queremos, porque dela temos apetite e desejo". Deus está acima da distinção entre Bem e Mal, para Spinoza. E considerar o bem e o mal subsistentes, seria, para êle, verdadeira idolatria. A existência do bem e do mal corresponde aos nossos desejos. É no finito que ambos começam.

Em Leibnitz, o tema do valor apresenta características inteiramente novas. Em Deus, o entendimento e a vontade se opõem. É essa oposição que nos permite entender o mundo das essências e o mundo das existências. É a idéia do melhor que nos ajuda a explicar a passagem de um para outro, de uma essência que se existencializa.

Para Leibnitz, o princípio de razão suficiente se superpõe ao de identidade. O que caracteriza o valor é ser realizador (dinâmico). Deve, portanto, haver aí uma regressão do ser ao possível, para que o problema do valor possa ser colocado.

A característica da consciência humana, no instante em que ela interroga sôbre o valor, é sempre de pensar o real, ou em outras palavras, de convertê-lo em possível, a fim de poder perguntar-lhe, pedir-lhe os seus títulos para existir e de reformá-lo pela vontade, se é incapaz de fornecê-los.

A vontade humana vai sempre do possível para o ser, enquanto está adstrita a subir do real para o possível antes de encontrar, neste, o meio de modificar o real, ou de acrescentá-lo a êste.

Mostra-nos, assim, Leibnitz, que há uma solidariedade entre o valor e a possibilidade, o que não nos obriga a romper com o real, mas que nos leva a perguntar sôbre a razão de ser, e, conseqüentemente, leva-nos a sair da aporia em que nos colocava Parmênides entre o ser e o não-ser. A multiplicidade dos possíveis restitui-nos a um estado de indeterminação e de ambigüidade da consciência, implica e exige a presença do valor, naquele instante em que depende de nós que o possível se actualize e entre na existência. A possibilidade, assim, realiza uma mediação entre o espírito e o real, mas só representa e dá prova de eficacidade quando o valor vem se lhe juntar.

É o espírito que realiza a ligação entre a possibilidade e o valor. O espírito possibiliza o real para pô-lo ao seu alcance e para dêle dispor. O espírito valoriza o possível com a finalidade de pôr nêle essa exigência de realização que o tornará um bem comum a todos que dêle poderão participar.

No "Fédon", Platão, ao opor-se a Anaxágoras, mostra que a causa mecânica é apenas uma simples condição, sem a qual não se poderia exercer a verdadeira causa, que reside na escolha do melhor. É, em outras palavras, ao que chega Leibnitz ao afirmar que a exigência interior do valor é a medida da nossa liberdade, que se opõe às causas exteriores que nos constrangem, nos limitam.

*
* *

Vê-se claramente que o problema do valor é colocado na filosofia clássica de maneira completamente diferente da filosofia dos nossos dias. Para a filosofia clássica, o ser é a essência do valor, é o ser que dá valor, é o ser que essencializa a dignidade das coisas. Uma inversão se dá em nossa época, a qual é bem compreensível, pois estamos atravessando um período em que o homem perde em dignidade e valor. E, nesta época, o ser se "desvaloriza" ante o homem, humilhado ante o imenso poder opressor das máquinas estatais, o homem humilhado e diminuído, desvalorizado, descristianizado pelo poder das fôrças policiais e opressoras, reduzido a número, reduzido a instrumento, reduzido a utilidade, a meio, a coisa. E ante êsse espetáculo de reducção da dignidade humana, em que o homem mediocrizado é dirigido por medíocres, guiado por finalidades também medíocres, primário e deficitário, a pergunta sôbre o valor estruge terrível, exigente.

É preciso saber se o ser tem valor, e também saber qual o valor do ser. É preciso saber se a essência do ser não é apenas valor. E como o valor se lhe escapa cada vez mais, busca-o desesperadamente, através de especulações, procura-o infatigável, porque dêle precisa, dêle carece e, sem êle, não sabe como subsistir e suportar o espetáculo que assiste e do qual se torna também intérprete: o espetáculo de um mundo ensandecido, numa farândula desesperada que cresce em velocidade na busca avassalante de um triste final.

Até então o valor não era um tema exigente, porque os *homens sabiam* o que êle era. Para êles, o valor é ser, e vale segundo o grau de ser. Ou então, é o valor a marca da nossa desirabilidade, como vimos em Spinoza.

É em Deus, supremo valor e perfeição, que o valor tem a sua origem.

É, no entanto, com Kant que a Axiologia entra em nova fase. A sua crítica realiza uma verdadeira revolução em tôda a filosofia, e abre o caminho para novas investigações. Em vez de subordinar o problema do valor ao problema do ser, êle subordina o problema do ser ao problema do valor. É a razão prática que nô-lo descobre e nos obriga a procurá-lo; é ela que nos impele a penetrar em sua significação, introduzindo-nos no mundo moral, e, dêste, leva-nos a um mundo transfenomenal, que os nossos meios de conhecimento não nos permitem penetrar.

Há um mundo dos factos e um mundo dos fins. A natureza é o mundo dos factos, mas o mundo moral é o mundo dos fins. No primeiro, o conceito é árbitro do conhecer, mas, no segundo, o *dever* (*sollen*) é o árbitro do ser. Portanto, o valor aqui se coloca.

Na ordem prática (ordem moral), o ser subordina-se ao valor, o sensível subordina-se ao espírito. O ser é gerado pelo valor, sem o qual não haveria moral. Aí se capta, viva, a passagem da essência à existência. E esta recebe, na verdade, uma significação teórica e não lógica. Há uma cisão entre os dois mundos diferentes, em que um é o objecto de uma experiência, que é entregue ao mecanismo das causas, em que o outro é o objecto de uma fé implicada nas próprias condições de nossa acção. E aí é que a finalidade encontra a sua justificação.

* * *

Mas Fichte vai levar avante e conseguir plenamente essa inversão desejada por Kant. Colocado o ser, a pergunta que se apresenta de antemão é saber como se pode valorá-lo.

Ou êle traz em si o valor que nós podemos captar, ou se trata de nêle introduzir um valor que lhe falta.

O 'eu transcendental'' de Fitche é livre. E porque é livre, tem uma missão a cumprir, o que é próprio da liberdade. Realiza-se o eu ao criar o mundo da experiência, que é por sua vez o meio de criar a si mesmo. O mundo do facto depende do mundo do valor. "O mundo é o objecto, e a esfera dos meus deveres: não é absolutamente outra coisa". A realização é constante, porque há outros homens (sêres livres) que criam. Daí, as relações jurídicas e morais que os unem, graças ao eu transcendental de que todos participam, pois, do contrário, como poderia haver transmissibilidade entre os homens?

* * *

Para Schelling e o seu grande discípulo, Hegel, não há oposição por separação, entre o ser e o dever-ser, entre o real e o ideal. Foi a aceitação dessa oposição que permitiu a Fichte considerar o valor como o princípio que anima a vida do espírito a engendrar a própria experiência que temos do mundo, que é uma valoração e valorização do homem.

O Ser absoluto apresenta duas perspectivas diferentes para Schelling: natureza e espírito. A intuição poética faz--nos perceber através das aparências a verdadeira realidade das coisas. Das formas inferiores, ascendemos às formas superiores. Hegel leva adiante a acção de Schelling, e realiza a abolição entre o real e o valor.

* * *

Marx, que se funda no pensamento hegeliano nos primeiros anos, reduz o valor ao econômico. Desde que êle reduz o espírito à superestrutura do econômico, essa provi-

dência era coerente. O valor não é do ser, mas do devir. O mundo não é algo para ser contemplado, mas para ser reformado. Materialista, Marx termina por considerar que a única felicidade do homem está na satisfação das necessidades vitais.

* * *

Schopenhauer, pessimista, condena desde logo o mundo. Que é êle senão o produto de uma fôrça cega, estranha a tôda inteligibilidade, estranha a tôda finalidade? Só na obra de arte e na contemplação podemos encontrar um valor. O valor é uma criação humana. Tem uma origem subjectiva.

O pensamento de Schopenhauer tem uma grande importância, porque nos dá as bases do pensamento de Nietzsche, com quem o tema do valor é novamente colocado sôbre a mesa, mas já sob outros aspectos. A dificuldade de se conhecer claramente o pensamento axiológico de Nietzsche decorre de se encontrarem as suas idéias esparsas por sua obra. Uni-la numa concepção geral é realmente trabalho difícil. Mas, estamos certos de haver conseguido essa unificação, e pelos têrmos como ela se apresenta, dará oportunidade para que se possa pôr êste tema sob novas luzes. Para tanto, tivemos o máximo cuidado em ponderar sôbre as afirmativas aparentemente contraditórias do pensamento nietzscheano. Dizemos aparentemente, porque essas contradições eram mais dialécticas do que pròpriamente formais. Desde que se coloquem bem os seus postulados, o pensamento nietzscheano torna-se claro. E o estudo das suas concepções nos permite clarear o problema como êle se apresenta aos filósofos de nossos dias e atravessar, por sua vez, o emaranhado de tantas opiniões, perspectivas e pontos de vista que são, hoje, um verdadeiro mar de escolhos para quem deseja penetrar no terreno da Axiologia. É o que faremos oportunamente.

ART. 1

O VALOR NOS SÉCULOS XIX E XX

Embora pareça o contrário, a reflexão moderna, em seus aspectos gerais, oferece pouca coisa diferente e distante dos gregos. Inegàvelmente, a nossa cultura, é ainda, em seus fundamentos, subsidiária do pensamento grego e do pensamento oriental, através do cristianismo e da cultura alexandrina.

É compreensível que em nossa época, na qual a moda é soberana, que o espírito do empresário capitalista influa no pensamento, sobretudo no campo da estética, onde a originalidade é aspirada com tanto afã.

A filosofia moderna, à proporção que se afasta das positividades clássicas, tem caído nos abismos da crise, e tem sido avassalada por um especular desorientado e vário, a ponto de subordinar a reflexão teórica à reflexão prática, sem compreender a inseparabilidade de ambas para um seguro filosofar.

Ademais, procurando salvar-se do homem e do antropomorfismo na filosofia, caiu nas mais vis manifestações antropomórficas, submetendo a especulação filosófica à direção das vivências humanas, a ponto de colocar de lado a relação entre o ser e o conhecer, dar uma posição secundária ao exame dos temas ontológicos e gnoseológicos, 'trans-

formando" o ser numa criação do homem, proporcional à sua apreensão e à sua representação, um produto antropomórfico apenas.

Com a "Filosofia Concreta", não tivemos o intuito de realizar uma síncrise nem uma síncrese das filosofias diversas. Apenas expusemos um modo de filosofar, o menos antropomórfico possível, cujas positividades encontram correspondências nas diversas filosofias e constituem os "momentos" positivos que elas possuem em suas afirmações, embora errôneas em suas negações, quando negam as positividades dispersas em outras filosofias.

Um dos aspectos que distinguem o moderno filosofar do clássico consiste em que, neste, o filosofar funda-se na oposição do ser e da aparência, enquanto naquela se funda na oposição do ser e do valor. Veremos, posteriormente, em que se funda essa falsa oposição, produto da ignorância dos caminhos seguros do filosofar clássico, que não estabelecia tal oposição, como não podia estabelecê-la.

Em tôdas as doutrinas que decorrem do platonismo e do cristianismo, o ser e o bem se convertem (*ens et bonum convertuntur*). *Omne ens est bonum, et e converso* (todo ser é bom, e inversamente, todo bem é ser) é um pensamento clássico da filosofia, pois se o valor (bem) não é um ser, é nada, e se é nada, nenhuma eficácia tem, nada é.

Não sendo um essente o valor, deixaria de ser algo para ser a negação de algo, e não seria valor porque nada, nada vale. O valor é inseparável do ser. Só a mente pode separá-los abstractamente.

A separação entre valor e ser é uma separação metafísica, é uma distinção formal. Transformar o ser numa espécie de valor é dar ao valor o carácter de gênero, que incluiria o ser como uma de suas espécies. Ora, o ser receberia ser do valor, no qual se incluiria. Neste caso, o valor seria ser e anterior ao ser.

Êsse pensamento revela apenas a grande confusão em que está imersa parte da filosofia moderna e, sobretudo, a mais ruidosa, a mais demagògicamente publicitária, aquela que arrasta nas suas confusões todos os espíritos penumbrosos e confusos da nossa época, e que a elevam ao mais alto. (Esta é uma influência do cartazismo moderno, a exaltação desenfreada do que tem menos valor, do que não perdura, mas do que alcança uma intensidade máxima, e atrai as atenções dos espíritos ingênuos de nossa época).

O ser, opondo-se ao valor, como se vê colocar no pensamento actual, é uma monstruosidade do pensar moderno. Nessa oposição se dá a ambos positividade, pois, do contrário, se um dos têrmos da oposição não é positivo esta se desvanece totalmente, permanecendo apenas um. Neste caso, qual a positividade do valor? A do ser é a de ser e, como tal, não se lhe pode predicar o nada. Mas, entre ser e nada não há meio têrmo, porque menos de ser é nada, e mais que nada é ser. Neste caso, deveria haver no valor algo que o distinguisse do ser. E êsse algo não poderia ser ser, pois do contrário já estaria contido naquele. Como não há meio têrmo, o que distinguiria o valor do ser seria o nada, uma ausência. E, neste caso, o valor consistiria apenas em nada, o que levaria à anulação da oposição. Vê-se que essa oposição entre valor e ser, que filósofos modernos colocam, é produto de confusão e da deficiência do filosofar.

Até Nietzsche, os filósofos discutiam o fundamento do valor e não a sua natureza. Hoje, discutem-na, afastando-se do que havia de mais sólido, para embrenharem-se num terreno movediço e inseguro. É o que ainda veremos.

ART. 2

OS VALÔRES PARA NIETZSCHE

Nietzsche, no século passado, pôs-se a atacar as escalas de valôres até então aceitas, a quebrar as antigas tábuas, e a propor novas, que, na realidade, nada mais eram que outras mais antigas, quebradas no decorrer dos tempos.

É um facto observável no exame histórico, como o expomos em nossa "Filosofia e História da Cultura", que há escalas de valôres gerais nas diversas épocas cráticas, quando o *Kratos* (poder) político está nas mãos de uma determinada estructura social.

Há, assim, uma escala de valor predominantemente religiosa, quando a classe sacerdotal e a dos homens virtuosos dominam o *kratos;* há uma escala predominantemente ética, quando está nas mãos da aristocracia; uma escala predominantemente utilitária, quando o *kratos* cabe à classe dos homens de negócios, e uma escala utilitária viciosa, quando aquêle cai nas mãos dos césares, no momento histórico em que a massa dos servidores é utilizada como base para o domínio dos aventureiros que ensangüentaram sempre as páginas da História.

Ao examinar o pensamento de Nietzsche, que tanto significado tem para a axiologia moderna, vamos estabelecer

três teses, que são, para nós, fundamentais do seu pensamento:

1) O primado do valor sôbre tôdas as outras noções.

Nietzsche admitia um conflito possível entre o valor e a verdade, que deve prevalecer em favor do valor, embora, em certas passagens, note-se que considera êle a verdade como o supremo valor.

Considerar a verdade como valor ou como ponto de encontro de valôres, será tema a ser estudado oportunamente.

2) O valor tem a sua origem na "vontade de potência". É o homem que dá valor às coisas. Por isso, êle se chama "homem, que quer dizer, o ser que valora".

O animal não valora, pois valorar é criar o valor.

O valor é ditado pela vontade e não tem lei, porque a vontade é a lei. Tomba, assim, no individualismo do valor?

3) Não, porque a tábua de valôres, que Nietzsche nos propõe, não é ditada por êle e válida apenas para êle. É válida para todos os homens, fundada sôbre a psicologia e a história. Quem afirma é a verdade, mas as diversas verdades não são irredutíveis e sem relações entre si.

A que tem mais valor é a que tem mais vontade, que mostra o máximo de iniciativa e de potência, que testemunha o melhor de tôdas essas qualidades que definem a vontade, que qualquer outra faculdade não poderia substituir.

É ela que subordina rigorosamente as outras funções da consciência, em vez de aceitá-las, de lhes ser subordinada.

Nos impulsos dos instintos há os nobres e os baixos, e é preciso distinguir o covarde e o heróico.

Combateu Nietzsche a Sócrates. Por que?

Sócrates afirmava o universalismo do valor e a subordinação da vontade à inteligência. Quando esta nos aponta o bem, cabe-nos realizá-lo, fazê-lo.

Para êle, Sócrates não compreendeu o papel agônico dos instintos, dos impulsos mais profundos: a luta entre a covardia e o heroismo, em nós.

A virtude, como meio de alcançar a felicidade, é um "momento de perversidade profunda para o historiador dos valôres", diz Nietzsche.

Há duas morais: a dos senhores e a dos escravos.

O cristianismo revela a vitória dos escravos, e as virtudes, que dêle decorrem, estão sob o signo da covardia.

Mas, e o heroísmo? Esqueceu-o acaso Nietzsche do cristianimo? Não. Lembremo-nos de Cristo ("o único cristão morreu na cruz"), e também da heroicidade dos que proclamam a sua pequenez e a sua humildade.

Nietzsche quer ser o anti-cristo e o anti-sócrates. Mas, em que sentido?

No sentido paulino, segundo a sua interpretação, e no sentido platônico de Sócrates?

O próprio Nietzsche, numa carta ao grande anarquista Brandes, expressa-se de forma a impedir más interpretações aos seus intuitos:

"Empreguei estas semanas em transmutar valôres. Creio que compreenderá o tropo. No fundo, os joalheiros são os mais meritórios dos homens: eu vos falo daqueles que, de um nada, de uma matéria desprezada, fazem coisas preciosas, por exemplo o ouro."

O êrro de Nietzsche não estará em abolir a distinção e a solidariedade entre o poder que nos permite ter uma imagem fiel da natureza e aquêle que nos permite nela acrescentar algo?

Todo o pensamento sôbre o valor, que decorre depois de Nietzsche, funda-se nesse desafio, e dêle depende como ponto de partida pelo menos, e busca a objectividade do valor; que podemos atingir através de uma experiência comparável à que temos de outros aspectos da realidade.

* * *

Os valôres são ainda para Nietzsche:

1) gradativos;

2) de origem *páthica;*

3) a razão os objectiva para dar-lhes uma "razão suficiente", um *porque,* e para arrastá-los a formas viciosas;

4) podem ser avaliados;

5) são intervaloráveis.

Quanto à origem, convém distinguir:

1) *sem porque* (aristocráticos) de origem totalmente *páthica;*

2) *com porque* (lógicos) são objetivados pelo Logos;

3) *atribuídos,* quando emprestados às coisas.

Quanto aos graus:

1) mais altos (valôres superiores);

2) mais baixos (formas viciosas)

AS FORMAS DOS VALÔRES

Aristocrática	*Vulgar*	*Viciosa*
Bom	bondoso	benigno
venerando	respeitoso	deferente
único	só	singular
amor próprio	egoismo (utilitário)	egolatria
audacioso	atrevido	descarado
austero	severo	rigoroso
trivial	baixo	desprezível
magnificente	suntuoso	luxuoso
mau	maldoso	maligno
temeroso	medroso	covarde
heróico	corajoso	temerário

Para êle, o heróico é o valor que dá valor ao valor. É o valorizador supremo do valor. Não se julgue que Nietzsche considera o herói o tipo máximo. O "herói é um tipo aceitável...", dizia êle.

Mas o heróico valoriza o valor, e aqui está o importante, que caracteriza o seu pensamento axiológico.

E onde está o heróico? O heróico está no afrontar um risco por amor de um valor. Põe-se em risco um alto valor, vital ou utilitário, não importa, por um outro valor ao qual se aspira.

E êsse valor ao qual se aspira pode ser menor que o heróico?

Pode, e Nietzsche admite que sem *porque,* aristocràticamente, o grande gesto vale de per si, levando a perda de um valor maior pela obtenção de um valor menor. Mas êste valor menor está valorizado, então, pelo grande gesto heróico. O heróico, dêste modo, é um valorizador de valôres.

O "viver perigosamente" de Nietzsche é viver o heróico em cada instante da vida. E êsse "perigosamente" está no sábio que no laboratório dedica-se às pesquisas mais perigosas; no trabalhador, que arrisca a vida para ganhar um valor menor, um mísero salário; no soldado, no campo de batalha; naquele que se arrisca para salvar a vida de um animal.

O valor do acto heróico não está no que o acto heróico se dirige, mas nêle mesmo. O realizado pelo herói se avantaja, cresce de valor. Uma flor no campo é uma flor como o é numa montanha. Mas o jovem que se arrisca para tirá-la de um precipício e ofertá-la a uma jovem, dá-lhe um valor que a flor por si não tem. O heróico é assim o momento alto de valor que um valor pode receber. Acima do herói, Nietzsche põe o santo e o filósofo. Mas, se o santo e o filósofo unem-se num valor dado pelo heróico, atingem o máximo.

Cristo é o santo, é o sábio e o herói. E o próprio Nietzsche teve uma vida que foi a afirmação de sua doutrina axiológica: sábio, santo e herói, também, por mais que os seus caluniadores, por incompreensão, não possam alcançar tôda a significação de sua vida, o que caberá às futuras gerações.

Desta forma, o bom é um valor positivo. Mas o bom, heròicamente realizado, é um super-valor; portanto, os valôres intervalorizam-se.

A escala nietzscheana dos valôres põe, no alto, os valôres ético-aristocráticos e os vitais, e, no lugar mais baixo, os utilitários.

Com o seu individualismo, Nietzsche realiza-se como um verdadeiro anarquista aristocrático. Tinha razão Brandes ao classificá-lo assim. Sua posição, ante os valôres, justifica essa classificação.

Art. 3

O PRAGMATISMO

É o pragmatismo uma teoria do valor? A prova da verdade, para tal posição filosófica, não consiste na conformidade de uma realidade exterior a ela, em seu acôrdo com as exigências do espírito, mas no *valor*.

É o pragmatismo, em suma, uma teoria do conhecimento. Rejeita tanto o idealismo como o realismo. Para essa posição, o conhecimento é incapaz de suprir a si mesmo, pois êle só tem razão em relação à acção. O seu valor é experimentado pelos sucessos da conduta que utiliza.

Não há distinção entre o valor teórico e o valor prático; êste é o árbitro daquele. Revela-se aqui um empirismo da acção, que vem substituir o empirismo do objecto.

Reduz o pragmatismo a verdade ao bom êxito. Ora, onde só o bom êxito vale, todos os meios são bons.

Não se julgue apenas assim o pragmatismo, pois há níveis de bom êxito. E inclui aquêle as mais belas realizações espirituais. A árvore é julgada pelos seus frutos.

Em sua forma mais profunda, o pragmatismo põe seu valor, não na materialidade de um resultado, mas na participação dêste a uma energia vital e psíquica sempre

maior: e é ela encontrada em tudo quanto tonifica a consciência e a desabrocha.

O valor do pragmatismo está na colocação do valor na acção, e não no sujeito, nem no objecto apenas.

Mas o defeito do pragmatismo está na subordinação da verdade ao bom êxito, o que é um critério perigoso por sua subjectividade, e daí permitir as interpretações mais perigosas, como as que conhecemos. Também nos lembremos que há uma fortuidade do bom êxito.

É pela acção que penetramos no ser e que participamos de sua eficacidade sem limites; mas tôda acção é imperfeita por ser limitada pela hibridez de acto e potência.

O que se deve procurar nela não é o que a opõe ao ser absoluto, mas o que faz que ela dêle participe. O intervalo entre o pragmatismo e o intelectualismo é coberto pela acção; em vez de favorecer a dissociação do ser e do valor, tende a juntá-los.

Há uma diferença entre Nietzsche e o pragmatismo: o heróico para o primeiro, e o chão para o segundo; a exaltação e a chatice; a grandeza poética e o prosaismo deliberado; o rompimento com as opiniões melhor aceitas por um esfôrço heróico, e o terra-a-terra... Estamos num romantismo heróico diante de um romantismo utilitário.

Após Nietzsche, ante os trágicos acontecimentos dêste século de tantas decepções e de tantos amargores, a filosofia iria interrogar acerbamente pelo valor, porque nunca se pôs tanto em jôgo o valor de tôdas as coisas.

Há interrogações ansiosas: é o valor heterogêneo ao ser, e está êle no ser realizado, ou no ser ultrapassado?

Podemos conformar o ser ao valor ou, em último caso, sacrificar o ser ao valor? O ser espiritual dos valôres está acima do ser material dos fenômenos?

Parte de Nietzsche a axiologia moderna, mas vai além dêle, como vai além de Kant. A teoria do valor, na verdade, veio dar um novo relêvo ao realismo da forma platônica.

Há uma ligação mais profunda entre o pragmatismo e a metafísica do que se pensa comumente. A metafísica do acto e do valor é a verdadeira metafísica. Quando se diz que os valôres têm um carácter irreal, na verdade deseja-se dizer que não são objectos de experiência, mas além da experiência. Há uma actividade do espírito, que é o fundamento de todos os valôres e que, desde que nela aceitamos participar, promovemos os valôres à nossa consciência.

Há uma luta da filosofia moderna contra o ontologismo dos valôres e contra o empirismo tradicional. Mas há um ontologismo: o valor como um *domínio* do ser, como revelação do absoluto, cuja experiência objectiva nos mostra apenas o fenômeno e também como um novo empirismo, pois o valor é, por si mesmo, objecto de uma experiência específica, pois além do facto material e do facto psíquico, êle nos oferece um facto espiritual, cujos exemplos são os factos morais, os religiosos, apreendidos sob a forma de *fronemas* (afectivos) e não mais de *noemas* representativos.

Há, na concepção do valor, duas tendências diferentes:

1) uma que lhe nega existência, e o encerra nos limites da consciência subjectiva;

2) outra que o torna um objecto específico, distinto do apenas sensível e do conceitual, para o qual se orienta a consciência incessantemente, através de tôdas as acções que ela realiza no mundo dos fenômenos, que servem de mediação entre o valor e ela.

Art. 4

A AXIOLOGIA NOS PAÍSES GERMÂNICOS

Franz Brentano, a quem já tivemos ocasião de nos referir, teve um grande papel na formação da filosofia contemporânea, graças à influência que exerceu sôbre Husserl, Scheler, Nicolai Hartmann e sôbre os fenomenológos em geral.

Colocava Brentano o valor na afectividade, e o verdadeiro no juízo. A polaridade que conhecemos entre amor e ódio, na afectividade, é comparável à afirmação e negação no campo do conhecimento, campo da intelectualidade, ao qual certamente queria se referir. Essas polaridades correspondentes permitiram a Brentano fazer distinções que o levaram a ter o máximo cuidado em não confundir *o que é amado* com o *que é digno de ser amado.*

Platão distinguia dois tipos de amor: o que tende para o bem, e o que tende para qualquer outro fim (desejo).

O próprio do valor é nos conduzir a preferir a existência de uma coisa à sua não-existência, por isso é importante a relação dela com a sua possibilidade. Quanto à existência, as coisas são ou não são, mas podem ser melhores ou piores, pois há graus de valor, e é nesse melhor ou pior que está o terreno do valor.

Também, para Meinong (1853?1920), é na afectividade que se revela o valor.

MEINONG (ALEXIUS VON)

"Um objecto tem valor enquanto possui a capacidade de fornecer uma base de facto a um sentimento de valor". Não se trata de saber se é ou não susceptível de ilusão. O sentimento revela-nos a presença imediata do valor, e é, no sentimento, que o juízo de valor encontra sua própria justificação.

Mas a subjectividade de Meinong é excessivamente objectiva. "Um objecto tem valor enquanto um sujeito nêle capta interêsse, ou poderia nêle captar interêsse ou nêle deveria captar interêsse".

Meinong construiu a teoria do objecto ideal, livre de existência, afastado, separado de tôda relação com o estado actual da consciência, como o é o objecto matemático. Independe essa objectividade dos sentimentos que um sujeito individual possa experimentar.

"O prazer, que eu experimento em pensar que um objecto existe ou não existe, é a medida do valor que eu lhe atribuio ou que eu lhe recuso".

CHRISTIAN VON EHRENFELS (1850-1932)

Substitui a consideração do sentimento pela do prazer. O valor é, pois, identificado com a desirabilidade, e a intensidade do desejo é a medida do valor.

"O valor é a relação que existe entre um objecto e um sujeito, e que nos faz compreender que o sujeito deseja efectivamente o objecto, ou, então, que êle poderia desejar,

no caso em que não estivesse convencido da existência dêsse último".

Vê-se logo que êsse desejo não se poderia aplicar nem ao êrro, nem à dor, pois são desejos que não poderiam ser satisfeitos, pois precisaria, no que concerne ao primeiro, que nos apartasse a consciência do êrro, o que o destruiria, e no que concerne ao segundo (um ser *realmente* enganado, e o masoquismo de certo gôzo no sofrimento), um prazer que seria a negação dessa própria dor. (Não devemos esquecer os momentos em que desejamos ser *realmente* enganados, e o masoquismo de certo gôzo no sofrimento).

O desejo não pode ser a medida do valor, porque o desejo pode ser apreciado como portador de valor, que, por isso, o antecede.

O desejo revela aspectos opostos, pois há influências positivas ou opositivas da vontade. Além disso, há coisas que não despertaram ainda nosso desejo. Dessa forma, em vez de ser o desejo que julga o valor, é o valor que julga o desejo.

KREIBIG, KRAUS, SCHLICK, CARNAP, ETC.

Ainda na filosofia austríaca, aparecem as figuras de Kreibig, que também defende a significação emocional, e Kraus que continua defendendo Brentano. No Círculo de Viena, temos Schlick, que funda o valor no prazer, e Carnap afirma que só a experiência nos poderá afirmar se fazemos uma observação de facto (existencial) ou se apreciamos um valor.

Vemos que nessas concepções o valor fica reduzido ao subjectivo. Não se busca um conteúdo ontológico, mas apenas psicológico. O valor reduz-se, assim, ao antropológico e desmerece-se, dêste modo, o âmbito da sua investigação.

A AXIOLOGIA NA FILOSOFIA ALEMÃ

Na Alemanha, teve a axiologia um grande desenvolvimento. A derrota da grande guerra (14-18) favoreceu a actualização do aspecto negativo de Kierkegaard e a virtualização do que nêle era positivo. A influência do pessimismo processou-se também na França, através do existencialismo ateu, durante os anos desta última guerra (39-45), e, posteriormente, mas já em pleno declínio.

Há uma ligação entre a axiologia, na Alemanha, à fenomenologia. Há uma distinção e uma correlação fundamental entre a operação da consciência e o objecto, ao qual ela se aplica. A consciência não tem conteúdo: os objectos estão em face dela e não nela. Há apenas objectos intencionais; são objectos reais, mas que se mostram a ela sob a forma de fenômenos.

O pensamento visa a essência, que é independente dos objectos aos quais ela se aplica, e que permanece idêntica através de sua diversidade. É notável a influência que Lotze exerce. "A metafísica não tem comêço em si mesma, mas sim na ética".

Rickert pensa como Lotze que o valor não é dado como derivado do sujeito, mas que pertence à esfera do objecto, mas de um objecto que não é dado como de uma experiência sensível. Há em Rickert um dualismo do sensível e do não-sensível. Êste faz parte também da experiência, que é a experiência da significação.

No que concerne ao conhecimento, a validez do juízo reside, não em seu conteúdo, mas na avaliação de sua verdade. Podemos dizer dessa verdade, que ela tem valor e não que ela existe. Há, assim, um abismo entre existência e valor; a negação da existência termina por abolir a representação. Estamos em face do nada. A supressão do valor deixa lugar a uma existência, que é a do não-valor. Rickert

(e é fácil compreender-lhe agora) é levado a considerar os valôres como *normas* e não como objectos.

HUSSERL, SCHELER E HARTMANN

Husserl deu à fenomenologia a sua forma mais sistemática e mais aprofundada. Procurou fundar uma ciência transcendental das essências. Os valôres, para êle, são essências que devem ser alcançadas por uma potência, por um viver do sentimento.

Há duas essências: verdades e valôres. As verdades correspondem à atitude da razão cognoscente; os valôres, à atitude da alma desejante e volente.

Scheler e Nikolai Hartmann, em vez de subordinarem o ser ao valor, ou o valor ao ser, sustentam que há um ser dos valôres, e que, contràriamente a Kant, não é o dever que engendra o valor, mas é o valor que engendra o dever.

O ser dos valôres é o próprio dever-ser, (*Axiós, Timós, Ethos*). Pode-se considerar essa posição como um retôrno ao neoplatonismo?

Prosseguem afirmando que nos cabe descobrir a objectividade do valor e não inventar (como o pensava Nietzsche). O valor determina a consciência, e não esta o valor. Aquêle é captado pela intuição (não do ponto de vista intelectual, mas emotivo) e precede à tôda experiência. Os valôres formam um *kosmos nóetos,* como em Platão; são essências. Podemos enganarmo-nos axiològicamente sôbre êles quando os apreciamos. Por ser uma essência que responde sempre a uma intencionalidade emocional, êle, para Scheler, conduz-nos a Deus, enquanto, para Nicolai Hartmann, também para o homem.

Scheler tem um papel de grande significação na filosofia moderna. Discípulo de Brentano, deu valor ao sentimento na apreciação e captação dos valôres.

Os actos afectivos implicam um objecto *a priori*, e êsse objecto é um valor correlativo a cada um (amor, ódio, preferir, desejar).

Não é sôbre o sentimento que se regula o valor, mas sôbre o valor que se regula o sentimento.

Os valôres não são relações, mas qualidades que o sentimento apreende, em sua relação conosco (Scheler é o primeiro a dar a gênese afectiva ao valor, o que examinaremos oportunamente).

Êles se polarizam e formam hierarquias, fundamento do acto de preferência. Quanto aos valôres positivos e negativos, caracterizam-se os primeiros pela presença, e os segundos pela ausência.

Hartmann distingue-se de Scheler por não aceitar pessoas colectivas na filosofia nem na psicologia. O Estado, o povo, etc., não formam individualidades para Hartmann. É na consciência individual que se forma a relação entre o valor e o dever. Hartmann sacrifica a religião à ética. A dignidade do homem consiste em transformar o *dever-ser* (*sollen*) em dever-fazer; e o axiológico, em ontológico.

* * *

Já que nos referimos à corrente absolutista dos valôres na filosofia alemã, examinemos, agora, as opiniões de Rudolph Otto e as de W. Stern, que, embora de menor importância, oferecem um grande papel na temática.

Otto, por exemplo, representa uma tendência mística, e leva cada consciência até o ponto em que ela se encontra com o sagrado, que é um valor infinito e irracional, captado pela afectividade. Mas crê que é possível (igualmente o acreditava Hartmann), uma conciliação entre os *valôres transcendentais* e os *valôres imanentes*.

Êstes últimos são como um reflexo ou uma participação de um valor primeiro (UNWERT), ao qual êles se referem e sem o qual êles não poderiam ser colocados.

WILLIAM STERN é um personalista dos valôres — "aprecio, logo sou" — Distingue: os SELBSTWERTE (valôres em si), os STRAHLWERTE (valôres de irradiação) e os DIENSTWERTE (valôres como meios a serviço dos valôres em si). O *eu* é o centro do mundo dos valôres.

Há, na Alemanha, uma corrente relativista dos valôres, representada, sobretudo, por Ostwald, Vierkandt e Müller-Freienfels.

Ostwald é um físico, e funda o valor na lei da entropia. A entropia afirma a irreversibilidade do mundo. Se tal não se desse, tudo poderia retornar. Num mundo irreversível, não podemos reparar o mal realizado.

A unicidade de todo facto é o seu valor.

O emprêgo das máquinas mostra-nos que não devemos malgastar as energias, que devemos manter o máximo de rendimento, realizar o máximo com o mínimo de esfôrço. Dessa forma, o valor identifica-se com a utilidade.

É criticável essa teoria por fundar-se numa hipótese científica, mas é êrro negarmos-lhe os aspectos positivos, que, na parte concreta, procuraremos evidenciar.

VIERKANDT mostra a origem histórica dos valôres, a qual explica o seu carácter irracional. Os valôres provêm: ou da tradição ou de uma condensação de sentimentos, produzida pela memória.

Dessa forma, o valor pode passar da coisa para o símbolo, e a coisa, na qual reside o valor verdadeiro, pode ser

esquecida. Cabe-nos racionalizar êsses valôres, produzidos no curso da história.

MÜLLER-FREIENFELS é um representante do psicologismo. O valor é pròpriamente a propriedade do objecto de ser desejável. Êle tem essa propriedade como matéria, mas supõe ainda uma posição de valor como certos valôres históricos, que não são pròpriamente sentidos como tais. É preciso sentir novamente o valor. Vale em relação ao sujeito que o sente. Opõe-se assim ao absolutismo de Scheler e de Hartmann. Em nós, há o individual e o colectivo tradicional, e há uma luta entre ambos.

O valor é uma relação afectiva e implica um sentimento de posse. Um valor em geral é o produto de um acto de generalização, que lhe rouba tôda intimidade e tôda verdade afectiva. Os valôres gerais são esquemas vazios, desprovidos de sangue e de vida, se não são assumidos pelo indivíduo.

ALFRED STERN pensa que se a consciência se define pela oposição entre o sujeito e o objecto, o valor revela-se sempre no procurar superar essa oposição.

Os filósofos franceses criticam severamente a axiologia alemã (o que não é de admirar).

Bréhier, por exemplo, resolve acabar com a Axiologia. "É tão difícil..." diz. Para êle há duas posições: ou se reduz o valor ao subjectivo, ou a uma noção metafísica de um valor absoluto. E é só o que percebe.

ART. 5

A AXIOLOGIA NA INGLATERRA, ESTADOS UNIDOS, FRANÇA, ETC.

O valor aparece como uma espécie de desenvolvimento de uma reflexão filosófica, que não isola os problemas especulativos dos problemas práticos. A influência empirista e o platonismo tradicional da Inglaterra predominam na especulação dos valôres.

HUME — Distinguia a razão, que decide, do fim, da afectividade, que é o único capaz de nos instruir.

A idéia do bem apenas expressa a experiência que temos do agradável. Jamais saberemos porque amamos o prazer e odiamos a dor. A actualidade do prazer é uma apreensão imediata no sentimento. A razão, a posteriori, poderá decidir sôbre os meios de atingir o agradável, ou de nos assegurar uma posse constante ou uma posse comum.

ADAM SMITH — Apresenta uma teoria empírica do valor, que vai permitir a ligação entre os valôres econômicos e os problemas éticos. Aceitava que o sentimento, o emocional, revela-nos o valor. O sentimento moral nasce da simpatia, que encontra no egoismo o seu contrário, o

que permite captar o carácter antitético, que é sempre inseparável da noção de valor. Daí, devermos purificar tôda a simpatia da raiz egoística, para alcançarmos uma *simpatia desinteressada,* como seria experimentada por um observador imparcial, livre de todo interêsse. O eu, como raiz, não furta realidade a êsse sentimento desinteressado? E se afastamos o eu, não negamos a vida afectiva?

Lembremo-nos de Scheler quando afirmava que, no sentimento, há uma função pròpriamente metafísica, cujo carácter próprio é precisamente o de expressar o nosso laço com as pessoas, como a percepção expressa o nosso laço com as coisas.

BENTHAM (1748-1842) — Não dissocia o problema econômico do axiológico. Tentou introduzir uma medida quantitativa do valor (essa foi a sua grande originalidade). Essa aritmética da qualidade é um velho sonho, e Fechner, na psicologia, também tentou realizar tão "maravilhoso" sonho. Se o prazer revela o valor, êle comporta certos coeficientes. Êsses coeficientes são os de intensidade, de duração, de probabilidade, de afastamento no tempo, da extensão a um número maior ou menor de pessoas. Tais tentativas malogram sempre, porque procuram separar o que é dado como um todo, uma tensão. Há uma ligação entre o Bem e a agradabilidade, como se pode ver em nossa "Noologia Geral".

STUART MILL — Não rejeita o utilitarismo de Bentham, mas inclui a consideração da qualidade do prazer. Mas essa qualidade é o próprio valor, e por isso Stuart Mill malogra em suas tentativas.

SPENCER — Defende o naturalismo evolucionista. O egoismo é o factor de desenvolvimento humano. Há uma luta, no fundo da consciência humana, que não é uma luta

pela vida, mas a luta por duas formas da vida, entre o instinto natural e o ideal espiritual.

SCHILLER (americano) é pragmatista. Já vimos que o pragmatismo é um empirismo da acção. Para Schiller, a acção é humana e humaniza as coisas; por isso as transfigura. E é aí que se introduz o valor, através dessa humanização.

A AXIOLOGIA NO IDEALISMO INGLÊS

O idealismo platônico de Cambridge e Oxford, ligado às correntes religiosas, sofreu a influência da filosofia de Kant e de Hegel. Entre os pensadores religiosos, podemos salientar Newman. Para êle, a intuição é um dom que nos permite atingir a intimidade das coisas: o que constitui pròpriamente o seu valor.

O entendimento não pode chegar a tal ponto; só a intuição o pode.

*
* *

GREEN reconhecia o valor absoluto da pessoa humana. O homem é um cidadão de dois mundos. A consciência é a mediadora entre o temporal e o eterno. Nós não desejamos o desejo, mas o objecto. O desejo é apenas o que decorre.

Há também um desejo do bem, mas tal desejo é o efeito de seu valor, e não constitui pròpriamente o valor.

BRADLEY funda o valor indivisìvelmente axiológico e metafísico da pessoa sôbre a ligação, nela, do finito e do infinito. Na realização de si, o eu se apreende como finito, mas deseja a si mesmo como infinito. O eu encontra ante

si um desenvolvimento que não tem fim. Para realizar-se, precisa ultrapassar-se. Para Bradley, tanto no bem, como na verdade, há identidade da idéia e da existência. Mas, no bem, é a idéia que procura atingir a existência, enquanto, na verdade, é a existência que proucra atingir a idéia. O bem implica pois a realização de sua idéia por uma vontade: e essa realização pode produzir-se de duas maneiras: pelo sacrifício ou pela afirmação de si (*self-sacrifice* ou *self-assertion*). O bem é assim subordinado ao todo, e traz em si a contradição. A contradição só desaparece quando a filosofia e a contradição coincidirem. A verdade passa a subordinar-se ao bem. E nada é mais real que a acção praticada para a realização do bem.

Neo-realistas — Contra essa metafísica intelectualista e idealista, surgiram os chamados neo-realistas, que apresentam nova concepção da experiência, incluindo nela tudo quanto pode ser pensado. Dessa forma, em lugar dos neo--realistas dizerem, como Platão, que as coisas são idéias, dirão que as idéias são coisas. Entre êstes, temos Moore, Alexander, Laird, etc.

WHITEHEAD — Costumam colocá-lo entre os neo-realistas, mas preferimos classificá-lo real-idealista. Os objectos do pensamento são puros possíveis até o momento em que vêm encarnar-se nos acontecimentos, e que a figura do mundo depende da acção de nossa liberdade. O real é experimentado ao mesmo tempo em que é percebido. Dessa forma, o espírito mergulha as suas raízes no mundo, mas é para ser capaz de dominá-lo, isto é, "permitir-lhe fazer passar o possível a acto e criar valôres".

Nos *Estados Unidos* já vimos que a idéia de valor está no centro de todo pensamento pragmático, cuja essência consiste em subordinar a verdade ao valor, em afirmar a primazia do valor e que há graus de valor.

William James afirma que o valor surge da experiência, por ser esta quem o denuncia.

Para Dewey, o homem nada mais é que um ser biológico e social. Os valôres só têm sentido segundo a sua eficacidade. Os valôres espirituais não têm significação, apenas representam a expressão de uma derrota e procuram dissimular o nosso malôgro.

TEORIAS DO VALOR NA FILOSOFIA FRANCESA

Estas oferecem pouco interêsse para a Axiologia. Fundam-se na oposição entre juízos de existência e de valor. A verdade é padrão de todos os valôres, e não um valor entre outros.

Para Ribot, os valôres representam, na lógica afectiva, o mesmo papel que os conceitos na lógica intelectual. Fala êle em "abstractos emocionais". É uma lógica de possíveis imanentes, entre os quais a liberdade pode escolher.

Mas o valor é subjectivo, e define-se por sua aptidão em provocar o desejo. O que é desejado, porém, já tem um valor. Há assim uma hierarquia de desejos.

Sociólogos franceses (Durkheim, Bouglé, etc.) reduzem o valor ao sociólogo. Não convém esquecer a importância do social na formação das escalas de valor, nem dos próprios valôres. Há valôres sociais, culturais, etc. Tal não justifica a reducção do valor ao sociológico apenas .

Le Senne (Renéq — Para êste, o obstáculo revela o valor. Ante o malôgro, a consciência compreende que o valor é a salvação e a libertação. Igualmente como o pensava Hegel, é a negação que a *mediatiza.* Se só conhecêssemos o bom êxito (succès), se apenas tivéssemos a experiência do bom êxito, a consciência se aboliria com facilidade.

O valor é sempre uma vitória. Opõe-se às teorias que desejam encerrá-lo em um conceito. A consciência é bipolar: eleva-se para o alto ou para baixo. A única maneira de conhecer o valor é procurar valorar. A existência é valor e o valor é pessoal. É êle que une as pessoas entre si, e Deus é o valor supremo que une tôdas as pessoas. É êle que funda a participação de tôdas as consciências no valor, bem como a possibilidade de sua comunicação mútua. É o valor que define, em cada momento, a relação entre a transcendência e a imanência.

Reconheçamos o valor do obstáculo e do mal. Mas nem sempre leva ao espiritual, também leva à blasfêmia, à revolta negra, bem como, à técnica utilitária.

O espiritual mais elevado não precisa do obstáculo. Mas seria um êrro deixar de reconhecer o que oferece a nossa fraqueza.

O objecto é um obstáculo (GEGENSTAND). O caminho do obstáculo é um caminho de revelação; êle não cria o valor, mas revela-o.

Os empiristas e sociólogos franceses reduzem o valor a um dado apenas, mas esquecem que não há descrição sem apreciação, nem conhecimento sem preferência.

Não se deve confundir o valor com a opinião sôbre o valor, como não se deve confundir a verdade com a opinião sôbre a verdade.

Nem todo o real é dado, como pensam os empiristas, pois, no acto da apreensão há uma apreciação, uma exigência interior de justificação, que não é apenas um dado. Nunca se deve esquecer a função do *interêsse páthico* como presença (*consciente ou não*), em todo acto intelectual.

Não há entre os valôres uma causação no sentido científico. Há graus de ascensão ou de declínio (hierarquia). A vontade também não pode decidir do valor de maneira

arbitrária, mais influi nas apreciações (funcção timológica, com raízes axiológicas). Percebe-se que se dá o renascimento da teoria do *objecto formal* de Platão (a existência das formas e a possível compreensão de que o valor seja algo que a elas se identifica).

NA FILOSOFIA ESPANHOLA

ORTEGA Y GASSET: a vida é sem valor; são os valôres que lhe dão dignidade. A experiência estimativa não deve ser confundida com a experiência sensível. A cultura é ultravital, reside na negação do presente, é destrutiva da vida. Em vez da vida pela cultura, o que se dá é a cultura pela vida.

ART. 1

VISÃO GERAL DA TEORIA DOS VALÔRES NA ACTUALIDADE

Depois dos rápidos estudos que tivemos oportunidade de fazer até nossos dias sôbre o desenvolvimento histórico do tema dos valôres, e das sínteses que antecedemos, antes de entrar em nossa análise decadialéctica, desejamos dar um panorama geral da axiologia em nossos dias, precisando alguns temas específicos, que passarão a ser analisados logo após.

As actuais cosmovisões, que se estabelecem, mostram evidentemente qual a importância que nelas tem o valor, pois mais se fundamentam numa apreciação dos valôres do que pròpriamente uma análise da realidade enquanto tal.

Os temas gnosiológicos e ontológicos, que passam para segundo plano, cedem lugar aos temas axiológicos e timológicos, que exigem maior atenção, maior desvêlo e cuidado, dada a exigência que se coloca ante o homem moderno resolver um problema, que é fundamental para tôda maneira de ver o seu mundo, de julgá-lo e até de interpretá-lo.

Compendiemos, pois, as principais conquistas que a investigação axiológica estabeleceu até aqui.

1) Os valôres são sêres formais e não reais, pois lhes falta tôda corporeidade. Mas diferem, no entanto, dos outros objectos formais, porque se êstes pertencem à órbita do ser, aos valôres já não se pode predicar o ser senão analògicamente, pois os formais são captados pela inteligência, enquanto os valôres são captados por meios não intelectuais, embora se aceite que não se pode totalmente excluir uma actividade intelectual.

Êste é o pensamento de Lotze, que afirma que os valôres não são, mas os valôres *valem*. O ser dos valôres está em seu valer, e não em seu ser.

Vê-se, desde logo, que se toma aqui o têrmo *ser* num sentido muito restrito. Se admitimos, como o fizemos, em nossa "Ontologia e Cosmologia", que a essência e fundamento do ser é acto, e que acto é eficiência, os valôres são *ser*, pois do contrário não teriam qualquer eficacidade nem seriam de forma alguma objecto de qualquer conhecimento, senão por via negativa, isto é, por recusa. Neste caso, os valôres seriam nada. Portanto, se há uma distinção entre o valor e um objecto formal qualquer, é preciso investigar melhor essa distinção que nos obriga a predicar-lhe outros atributos e não separá-lo do ser, pois, do contrário, cairíamos nas mesmas velhas aporias que nos levam à aceitação do nada com atributo de eficacidade, que o transforma de nada em ser. Portanto, a afirmação de que os valôres não são, e que apenas valem, terá que merecer, oportunamente, melhor análise, e é o que faremos em breve.

2) Outros colocam o valor numa ordem metafísica diferente das dos sêres, dando-lhe assim um carácter de absoluto, que leva, por sua vez, às mesmas aporias anteriores, complicando o problema em vez de resolvê-lo, pois, pô-lo noutra ordem, é apenas transferir o problema.

3) A classificação tripartida de Scheler, que já expusemos em "Filosofia e Cosmovisão", é a que melhor serve

para classificar os axiólogos modernos. Ou temos o realismo platônico dos valôres, ou o nominalismo dos valôres ou a posição conceptualista de Scheller, sôbre as quais já fizemos suficiente exposição.

A primeira posição leva a considerar os valôres como entidades formais, no sentido platônico, e muitos acabam por considerar as formas de Platão apenas como valôres, sêres em si, de per si subsistentes, perfeições absolutas, das quais as coisas participariam em maior ou menor grau.

A posição nominalista transforma o homem em "portador de valôres", apenas em mero apreciador de valôres, tornando aquêles relativos à agradabilidade ou à desagradabilidade, à desirabilidade ou não.

A posição conceptualista aceita uma base material, independente da subjectividade que, nesse caso, seria mais timológica que axiológica. Os valôres teriam uma onticidade axiológica, mas sujeitos a uma apreciação timológica.

Conseqüentemente, as condições actuais que propõe a Axiologia, podem ser sintetizadas da seguinte forma:

1) *Há uma objectividade nos valôres* — Êstes não dependem das apreciações subjectivas (posição dos realistas e em parte dos conceptualistas).

2) *Vinculação dos valôres ao ser.* É outra característica apontada. Aquêles são expressados como predicações do ser. Neste caso, não são entidades à parte do ser, mas *no* ser.

3) *Polaridade.* Neste ponto há completa concordância entre todos. Os valôres apresentam-se polares.

4) *Os valôres são qualidades e não quantidades.* Não se estabelecem relações quantitativas entre os valôres; são qualidades puras.

Mas, observemos o seguinte: entre duas quantidades diferentes, a quantidade que sobra é quantidade e, como

tal, homogênea com a quantidade. A diferença entre duas qualidades da mesma espécie, não dá uma diferença da mesma espécie. Um verde mais claro, ante um verde mais escuro, não dá uma tonalidade de verde. Se os valôres se distinguem, por um lado, da quantidade, noutro, dela se assemelham. Ao compararmos valôres, a diferença entre êles é um valor, e da espécie de um dos dois. Entre um bem e um mal, a diferença é um valor, bem, como também entre um bem maior e um bem menor.

Êste aspecto nos revela que os valôres participam, portanto, das categorias da quantidade e da qualidade, com as quais têm analogia, o que nos coloca dentro dos conceitos dialécticos de intensidade e extensidade. Êste ponto é importante, e nos facilitará estudos posteriores sôbre os principais temas da Axiologia.

5) *Hierarquia.* Os valôres permitem construir hierarquias, o que é matéria pacífica na Axiologia.

6) *Classificação.* Os valôres são classificados em inúmeras ordens, como religiosos, éticos, estéticos, vitais, utilitários, econômicos, místicos, espirituais, lógicos, gnosiológicos, morais, etc. Essas classificações variam segundo os diversos autores, aceitas umas, negadas outras.

Art. 2

COMENTÁRIOS FINAIS À SITUAÇÃO ACTUAL DA AXIOLOGIA

É absolutamente impossível, a quem se dedicar ao estudo da axiologia moderna, percorrer cuidadosamente a excessiva quantidade de trabalhos oferecidos sôbre tema de tal magnitude. É mesmo impossível estabelecer o conjunto das tendências, o conjunto da sua problemática e das soluções oferecidas.

Nós nos colocamos numa posição concreta ante a filosofia. Julgamos que o saber humano, através dos séculos, é patrimônio da humanidade e deve ser conservado no que há de positivo. Sabemos muito bem, e é o que temos procurado demonstrar em nossas obras, que o simples filosofar, e os modos dêsse filosofar, que podem constituir objecto de tantos estudos, não são, contudo, o que de mais alto se pode fazer nesse sector.

Não pode interessar ao que realmente se dedica ao estudo da filosofia, com *mente philosophica,* dedicar-se apenas ao papel de um mero compilador de opiniões.

O verdadeiro papel, e, para nós, o único que neste instante histórico do pensamento pode e deve ser o ideal de quem deseja fazer filosofia, está, não em catalogar opiniões, mas em reunir positividades, dentro de um pensa-

mento coerente, capaz de englobar a aparente contrariedade que apresenta a sua heterogeneidade, para dar um corpo de doutrina, não meramente sistemática, fundada em postulados apriorísticos, mas em buscar, na diversidade do pensamento, o que há de fundamental e positivo, sôbre o qual se possa estear um ponto de referência, de onde se obtenha, não uma perspectiva parcial, mas uma visão panorâmica do pensamento humano, capaz de servir de ponto de partida para futuras análises.

Não é, portanto, possível examinar aqui as particularidades do pensamento axiológico, senão apenas mostrar os aspectos gerais e as conseqüências mais importantes alcançadas por êsse investigar, para que se possa proceder a crítica que se impõe, estabelecendo os marcos seguros sôbre os quais, e dos quais, se possa partir para uma visão concreta do tema do valor.

Na parte concreta, de breve exame, fundados em nosso método de raciocinar, fundados em teses apodìticamente demonstradas, colocamos o tema do valor dentro do campo da nossa filosofia concreta, e julgamos, até que nos provem o contrário, que êsse proceder, além de ser o mais seguro, é também o que melhor pode oferecer novas oportunidades para a análise, já fundada em um terreno sólido e não no movediço das opiniões.

Partindo, portanto, dessa prévia disposição, pode-se dizer que as análises modernas sôbre o valor não conseguiram alcançar o tipo ideal de objectividade axiológica, que foi e é ainda a meta de tantos estudiosos, desde que se embrenharam por caminhos outros que não aquêles já estabelecidos pelo filosofar concreto, que é uma síntese do que havia de positivo até então obtido pela filosofia.

Já foram examinadas e criticadas as diversas posições axiológicas, e podemos dizer que, através do exame que foi feito por tão conspícuos estudiosos, a objectividade dese-

jada não foi alcançada pelos caminhos que seguiram, que, em vez de levá-los ao ponto desejado, ainda mais os afastou do que pretendiam. Um complexo de contradições, um conjunto de afirmativas excludentes, reduziu o campo axiológico a um verdadeiro campo de batalha, onde jazem inúmeras doutrinas, sem esperanças de ressurreição.

Através dessa especulação, nenhuma certeza decisiva surgiu, de modo que se pode dizer que as investigações modernas sôbre o valor, que seguiram caminhos outros que os positivos da filosofia clássica, alcançaram apenas uma posição de dúvida sistemática sôbre a objectividade dos valôres, pois haviam-na procurado fora do ser, e não neste, como era o único caminho que se podia e devia ter percorrido.

Pode-se partir dessa posição, embora decepcionante, e é o que fazem muitos. É a que se pode alcançar, se o ponto de partida não tem nenhuma base sólida, pois não é possível construir-se sôbre o terreno da mera dúvida nada de positivo, enquanto essa dúvida não alcançar um ponto em que haja a plena adesão do espírito a algo positivo e sólido?

A dúvida, neste caso, é uma posição insuportável e insustentável, pois seu final não pode ser outro senão o abandono que sobrevém à desesperança.

A dúvida metódica conheceu a sua derrota aqui. E nenhum outro esfôrço pode ser feito senão aquêle que seja capaz de nos libertar dêste estado de *epokhé,* de suspensão do juízo, pois que podemos construir com o nada?

Os valôres são imprescindíveis para o homem. Que é êste sem a consciência dos valôres? Em que se fundamentaria o homem ao perdê-los, ao dêles duvidar? Sem o valor, desaparece o homem.

Esta é a razão por que, como é observável, a Axiologia termina por fundar-se apenas no campo antropológico, terminando por reduzir-se, não numa região ontológica, como

deveria ser, mas numa região antropológica, o que a reduz a um relativismo que, como resultado, é uma verdadeira decepção ao ideal que animou as investigações.

Examinando os valôres apenas do ângulo antropológico, pode ainda restar uma esperança. E esta nos é dada pela própria dialéctica, como nós a compreendemos, pois a análise meramente antropológica há de encontrar os seus limites e, conseqüentemente, apontar algo de mais elevado, que nos ofereça uma porta por onde poderemos penetrar num terreno ontológico, em cujo solo seria possível fundar-se algo mais concreto. É o exame que desejamos empreender em face do que apresenta, em suas linhas gerais, o estado actual em que se encontra *essa* axiologia.

Façamos, portanto, um exame do homem em face dos valôres, o homem como ser cognoscente, o homem como criador em sua actividade e em suas obras, o homem como membro de um grupo social e como produto também dêste. Talvez despontem por êsses caminhos alguma luz que nos possa, seguindo outras veredas, alcançar também a mesma posição concreta, que alcançamos na análise ontológica dos valôres. Se tal conseguirmos, teremos, então, corroborado por outras vias, o que afirmamos na parte concreta, e teremos dado, apoiando-nos no que há de realizado pela axiologia moderna, outro fundamento em favor da nossa posição.

Será que por tais caminhos surgiriam objectivamente os valôres e alcançaremos a sua verdade? É o que mostraremos a seguir.

O HOMEM EM FACE DOS VALÔRES

Procederemos, em nossa busca, dominados pelo espírito de síntese, evitando, tanto quanto possível, longas digressões inúteis, pois, em face do que já examinamos até aqui, nos é possível percorrer diversos caminhos sem necessidade

de nos demorarmos em algumas paragens, senão o estrictamente necessário para a melhor inteligência do assunto.

Se colocamos que os valôres surgem apenas da funcção valorativa do homem, êstes seriam produtos de uma simples funcção cognoscitiva, e seriam dados *a posteriori*. Se partimos, porém, de que o acto valorativo é o de captar essências axiológicas, colocamos, então, os valôres numa região na qual possuem uma objectividade fenomenológica.

Ademais, poderíamos dizer ainda que a funcção axiológica, avaliadora do homem, emprestaria ainda aos valôres uma contribuição subjectiva, uma significação subjectiva. Pràticamente, tais posições são as em que comumente se pode dividir o pensamento axiológico do homem. Ou os valôres são apenas produtos de uma funcção cognoscitiva, portanto algo que se aproxima ao nominalismo, ou têm êles uma onticidade que se reduz ao pensamento realista, ou são apenas um produto de uma contribuição subjectiva ao valor, isto é, os valôres trazem a marca do homem, a sua significação, a sua contribuição subjectiva. Em suma, neste terceiro caso, os valôres são o resultado da apreciação humana dos valôres objectivos. Sua objectividade é híbrida de objectividade e de subjectividade, de onticidade e de noeticidade; isto é, são êles o que o homem capta, proporcionais à sua capacidade noética. O noema valorativo, o conteúdo noemático dos valôres, seria, em suma, a soma do que é visualizado do ângulo, da perspectiva do avaliador. É uma posição moderada, pois não nega a realidade dos valôres em si, mas reconhece que a sua noeticidade é proporcionada ao valorador.

Mas, se examinarmos cuidadosamente tôdas essas posições, não negam elas plenamente a onticidade dos valôres. Se nos colocarmos na primeira, teremos apenas actualizado o aspecto subjectivo, e afirmaríamos apenas que os valôres são o que são para nós, quando considerados segundo o plano do nosso conhecimento. Afirmaria tal posição apenas

que o que conhecemos dos valôres é o que conhecemos dos valôres, sem base bastante para negar a sua onticidade, mas apenas que esta nos escapa, não nos permitindo, portanto, nem afirmá-la, nem negá-la, de modo apodítico.

Em suma, colocamo-nos, portanto, entre duas posições fundamentais: ou há uma estructura dos valôres em si, ou há apenas a estructura noética, fenomenológica, portanto, dos mesmos.

Examinemos, pois, o que há de positivo em tais afirmativas.

ART. 3

SÍNTESE DA AXIOLOGIA

Em face dos estudos até aqui efectuados em tôrno do tema do valor, verifica-se fàcilmente que está êle, hoje, na primeira plana, e para muitos, torna-se até o problema central da filosofia moderna, que gira em tôrno dêle, pois, diz-se que, da solução dêsse problema, se terá dado uma solução de tôda filosofia, que não passaria, dêsse modo, de ser nada mais que uma longa especulação sôbre valôres, pois é uma disciplina nêles fundada. Ademais, o homem moderno não se interessa tanto pela solução do problema da realidade como se lhe apresenta, mas sim, qual a sua significação, qual o seu valor, em suma.

Inegàvelmente, onde se processa o filosofar, há sempre desde o tanger, no mínimo, até o pleno empolgar-se nos valôres, pois *todo* juízo filosófico é, de certo modo, um juízo de valor. Há, aqui, inegàvelmente, uma confusão, que já tivemos ocasião de salientar e explicitar páginas atrás. A reducção de qualquer juízo assertórico a um juízo de valor é um equívoco, pois a validez, que nêle observamos, é hipotética, e exige a prova posterior. Se dizemos: "Êste livro é verde", diz-se que o podemos substituir pelo juízo "de valor": "É válido para êste livro a afirmação de ser verde". O primeiro juízo não é um juízo de valor. Mas, se

tal juízo expressar verdade, ou seja que realmente êste livro é verde, tal juízo *tem* valor, nessa adequação, sem que o mesmo, em si mesmo, se torne um juízo de valor.

Um juízo matemático é ainda filosófico, sem ser juízo de valor, embora seja um juízo que tem valor. O não perfeito esclarecimento dêste ponto favoreceu diversas confusões na Axiologia, que, nós, na parte concreta, procuraremos salientar, e dêles libertar-nos.

Por outro lado, observa-se que a Axiologia moderna, ao invadir o tema do valor, não se cinge apenas ao campo específico dessa disciplina, mas penetra, e cada vez mais, no campo de tôda filosofia, que passa a ser visualizada do ângulo axiológico. Aliás, êsse facto em nada desabona a Axiologia moderna, porque também se pode visualizar a filosofia do campo da psicología, numa psicologia da filosofia, como se pode fazê-lo da antropologia, uma antropologia filosófica; como já se faz, do campo da lógica, uma lógica da filosofia e até do da própria filosofia, uma filosofia da filosofia. Tais interpretações dos diversos campos e as perspectivas correspondentes demonstram as grandes possibilidades do pensamento filosófico e os matizes diversos que pode assumir, segundo os diversos ângulos, o que revela a riqueza do pensamento humano.

É por isso que observamos em axiólogos modernos um tender marcante para reexaminar todos os temas filosóficos do ângulo axiológico, e tal proceder só poderá trazer benefícios ao progresso do conhecimento, apesar de algumas confusões que são inevitáveis em tais procedimentos.

Por outro lado, e é ao que nos induz o exame das principais obras axiológicas da actualidade, o número das perspectivas axiológicas cingem-se às velhas clássicas divisões do pensamento, reduzindo-se, dêsse modo, a um número relativamente pequeno de perspectivas que tivemos o cuidado de circunscrever na primeira parte dêste livro.

Assim se pode verificar que, embora pareça à primeira vista haver uma grande diversidade de pensamentos neste sector, na verdade reduzem-se às fundamentais perspectivas que, no decorrer do processo filosófico, através do tempo, foram salientadas, como o podemos fazer, tomando como ponto de referência a longa polêmica dos universais que agitou a idade média e que ainda perdura, sob outras roupagens, nos dias de hoje. Há, assim, entre os axiólogos, os realistas-platônicos, os conceptualistas, os nominalistas, os que se fundam na teoria da projecção, realistas moderados, os que se fundam na teoria da abstracção total, com alguns matizes diferenciantes, de grau tão pequeno, que não permite classificá-los em pensamentos nìtidamente estructurados, mas apenas em visões subordinadas àquelas.

É verdade que há contribuições pessoais de grande riqueza e vigor, como também havia na exposição daquelas posições. Assim como há realistas moderados de maior ou menor porte, também verificamos o mesmo entre os axiólogos.

Ao examinarmos o desenvolvimento histórico do pensamento axiológico, verificamos que o tema do valor está sempre presente na filosofia, surgindo, ora com mais exigência, ora menos.

E verificamos, ademais, que permanece, como uma constante, a posição relativista dos valôres.

A figura que nos surge como o defensor mais categorizado dessa posição é a de Protágoras, na Grécia. "O homem é a medida de tôdas as coisas que são e das que não são", eis um pensamento relativista, pois postula serem os valôres relativos ao *homem*.

Mas impõe-se aqui estabelecer com clareza o que se entende por *homem*, pois podemos tomar êste têrmo sob uma significação individual ou sob uma significação universal. No primeiro caso, o indivíduo humano seria a medida

de todos os valôres ou daria êle aos valôres o seu valor, e o seu significado também, o que caracteriza o relativismo--individualista.

Apesar de uns interpretarem assim o pensamento protagórico, divergem outros, pois não é o homem apenas o individual, mas também a universalidade. E sendo êste a medida dos valôres, estaríamos em pleno relativismo--humanista.

Seria longo e desnecessário enunciar as razões em que se acastela o pensamento protagórico. Há, contudo, necessidade de salientar alguns aspectos dessa doutrina, porque a vemos viva ainda hoje.

Protágoras subordina ao homem a verdade; esta é, assim, humana. Como há ambigüidade no conceito de homem, resta-nos saber se se trata do homem como indivíduo, e, neste caso, a verdade estaria subordinada à medida individual, ou se do homem como espécie, e, neste, estaria subordinada ao homem em sua generalidade, segundo a natureza humana. A verdade teria então uma base universal na espécie humana, onde encontraria a raiz do seu fundamento. O árbitro, portanto, dos valôres, ou seria o indivíduo, como o é no relativismo-individualista, ou a natureza humana, como o é no relativismo-humanista.

Mas é possível separá-los?

Sim. E a experiência comprova haver certa comunidade na apreciação dos valôres. Se encontramos a variância das hierarquias e da intensidade, que podemos examinar através da história, segundo as diversas fases dos ciclos culturais, há, contudo, a presença constante de um critério de apreciação, que vemos surgir no indivíduo, à semelhança e igualdade do que se processa na comunidade.

É preciso salientar que o indivíduo, dentro da espécie, actualiza, e apenas, o que lhe é especìficamente possível. Em nossa "Filosofia Concreta", demonstramos que não cabe

ao indivíduo realizar o que ultrapasse a espécie, pois iria êle além da sua natureza.

Salva essa excepção, o pensar individual sôbre os valôres está contido dentro das possibilidades pensamentais, cabíveis dentro da espécie humana, e o indivíduo, ao realizar algo novo ou inédito, nada mais faz do que actualizar uma possibilidade de sua natureza.

Há entre os sêres humanos aspectos iguais, que nêles se repetem. E como um ser age segundo a sua forma, e dentro dos limites desta, tudo quanto um homem possa pensar sôbre os valôres está contido em tudo quanto o *homem* pode pensar sôbre êles. Considerando o relativismo dêsse modo, tomamos uma posição dialéctica, que inclui, em seu âmbito, o individualismo e o humanismo, sem contradicções. Compreender-se-ia, portanto, o surgimento de um pensamento novo e *inédito,* ainda não exposto, sem contradizer a espécie, mas afirmando-a como uma decorrência rigorosa das suas possibilidades.

O relativismo protagórico, cujo avatar revela-se em tantos axiólogos modernos, tende, contudo, a tornar-se céptico. Não é um exagêro reduzir-se, como muitos o fazem, o relativismo ao cepticismo. Sabemos que êste, ao negar a captação da verdade pelo homem, não nega que o indivíduo alcance a *sua* verdade. A parte positiva dessa doutrina está em afirmar que a verdade-em-si, a verdade em tôda a sua pujança, não é alcançada pelo homem. Ou melhor, que há uma verdade para nós, sem que se negue uma verdade-em--si. Afirmar-se, apenas, que a captação desta nos está alheia, pois nunca poderemos, por falta de um critério seguro, saber com absoluta segurança que a que aceitamos, seja *a* verdade. Como o homem é um ser condicionado pelos seus esquemas, seu conhecimento é imperfeito. Ora, a verdade--em-si é perfeição, e como poderia o ser imperfeito captá-la? Se tal se admitisse, estaria o céptico ofendendo um postulado verdadeiro da "filosofia concreta", pois admitiria que o

agente actuaria além de sua forma, ou melhor, que o *agere sequitur esse* seria falso, pois o homem, limitado e imperfeito, seria capaz de realizar um acto de suprema perfeição. Partindo, portanto, da afirmação de que o ser humano é limitado, sua acção será sempre limitada, e, neste ponto, somos forçados a admitir que o cepticismo é coerente consigo mesmo.

Mas, esta doutrina vai além. Postulando que não cabe ao homem um conhecimento *totaliter,* exaustivo, nega-lhe, conseqüentemente, *qualquer* conhecimento. E é por alcançar êsse extremo, que o cepticismo peca por excesso, pois termina por negar ao homem a obtenção de *qualquer* verdade. Ora, é matéria pacífica para as correntes aristotélico-escolásticas, que o homem, por seu estado de queda, isto é, por sua limitação, não alcança uma verdade exaustiva, mas a verdade do *todo* da coisa. Se temos um conhecimento *totum,* não temos um conhecimento *totaliter;* em suma, o conhecimento é *totum et non totaliter.* Assim, se sabemos o que *é* o valor e o que *tem* valor, não sabemos o que é exaustivamente o valor, nem êste valor.

O que leva o cepticismo a tornar-se uma posição insustentável é o unilateralismo que o vicia, que é abstracto, como já o salientamos.

Mas, há outra atitude do cepticismo que se opõe à posição do relativismo-humanista. É que, embora admita haver um valor para cada indivíduo, termina por negar possamos saber se êsse avaliar é o mesmo para indivíduos diferentes, e, muito menos ainda, que o seja para *todos.*

Funda-se, assim, o cepticismo numa contradicção; pois, ao mesmo tempo que baseia seus postulados no que dá de comum, na natureza humana, termina por fundar no indivíduo, o que êle baseou na totalidade. Como pode saber o cepticismo que ao homem (e aqui toma-o na sua individualidade) lhe é impossível um conhecimento do valor senão individual, fundado que o homem (e aqui toma-o como

generalidade) é imperfeito? O cepticismo assim *sabe* que o indivíduo alcança apenas a sua verdade, porque o homem, como espécie, é imperfeito. De qualquer forma, o cepticismo é levado aos extremos, e são êles que o invalidam, pois, ao alcançar os extremos abstractos, tôda posição filosófica se invalida.

Ora, sabemos que a posição protagórica encontrou no platonismo a sua máxima oposição.

À afirmativa do primeiro de que o homem é a medida dos valôres, opôs-lhe o platonismo que o absoluto é a medida do homem. Enquanto naquele é êste que mede; no segundo, êste é medido.

Nunca é demais salientar êsse clássico conflito entre as duas posições, porque êle está presente ainda na história da Axiologia. E pode-se dizer que o ponto culminante dessa disciplina cinge-se, ao salientar os aspectos polares dêsses pensamentos, à busca de uma solução que os ultrapasse.

A posição protagórica é subjectivista, pois reduz o valor às apreciações subjectivas. Em contraposição, temos a objectivista, que procura os fundamentos reais do valor *extra mentis*, ou seja, a sua "base material", como a chama Scheler, embora o têrmo material seja tomado aqui num sentido um tanto amplo, pois, falar-se em base *material* dos valôres não se refere apenas àquilo de que os valôres são constituídos. Na verdade, o que os objectivistas se propõem estabelecer é a *subjectividade* própria dos valôres, o *suppositum* do valor, e não a subjectividade tomada em sentido psicologista. Em suma, os valôres têm uma ensidade fora da mente humana, *extra mentis*. É essa base afirmada e procurada pelos objectivistas, enquanto os subjectivistas (aqui tomado o têrmo em seu sentido psicológico) negam-lhe validez.

O protagorismo afirma que o valor não só é relativo, como é uma mera relação.

Já o socrático-platonismo não nega essa subjectividade psicológica ao valor, pois há também um valor subjectivamente considerado. Mas, esta subjectividade revela uma ascensão da consciência humana individual ao universal, até alcançar o *logos* do valor, a razão ontológica dêste, o seu fundamento ontológico, pois o *eidos* do valor, quer tomado em sua generalidade, quer em sua particularidade (êste ou aquêle valor), não nos é impermeável. O socrático-platonismo, dêste modo, não nega a *crise* instalada entre nós e o mundo-verdade das *eide* eternas, mas nega que a *crisis* seja abissal, que haja um abismo insuplantável entre o homem e o mundo das formas, como se estas estivessem, para sempre, distantes infinitamente de nós. A tese da participação é um desmentido formal a essa possibilidade, pois o mundo-verdade não nos é impermeável, e há um caminho, através de uma ascese, que é o do logos analogante, para que o homem alcance êsse mundo, o qual êle tange, porque já está em nós, embora velado, mas desvelável, pois a verdade, por nós esquecida, pode ser por nós relembrada, recuperada, dentro, naturalmente, dos limites da nossa condição. Se não nos é possível a contemplação das *eide,* a visão frontal da verdade, há caminhos que nos facultam uma perspectiva segura, da qual possamos visualizá-las.

Durante o período escolástico, sob a égide do pensamento cristão, o homem não está desterrado dos valôres, e pode alcançá-los dentro dos limites da sua intencionalidade. A *noesis* (a captação intelectual dos valôres) traz sempre a marca humana, mas tal não quer dizer que seja falsa. Ela é verdadeira, dentro do conceito de verdade que a escolástica estabeleceu, ou seja, dentro dessa *adaequatio* que se pode dar entre a mente o objecto, *adaequatio* mútua, pois a verdade lógica é a que se dá entre o intelecto e a coisa, como a verdade metafísica é a *adaequatio* da coisa com o intelecto. Nosso intelecto é apto a captar os valôres; mas êstes trazem a marca da nossa intencionalidade. Conhecemos a verdade proporcionadamente aos nossos meios cog-

noscitivos. E se não a alcançamos em sua plenitude, se não temos a visão frontal dela, é porque somos um ser em queda, um ser em *crise*, para usar a nossa linguagem. Daí, a *krisein* (a captação intelectual) ser relativa a nós, sem que tal afirmativa implique falsidade, porque conhecer alguma coisa e não tudo de algo, não implica falsidade no conhecimento, mas apenas que êste não alcança a integral inteligibilidade do ser.(1)

Na idade moderna, com Kant, o valor foi *aparentemente* colocado no âmbito da subjectividade (em sentido psicológico). Dizemos aparentemente, porque há aqui matéria controversa, que analisamos, com acentuados pormenores, em "As três críticas de Kant". No entanto, nos é possível estabelecer alguns aspectos críticos da crítica kantiana, que muito nos ajudarão a compreender o seu pensamento, e a base positiva de que êles se revestem.

Se ao homem escapa a inteligibilidade da coisa-em-si, não lhe escapa aquela que é proporcionada à esquemática humana. Embora muitos pensem que a posição kantiana está em manifesta oposição ao pensamento clássico da escolástica, podemos dizer que tal afirmativa é de certo modo improcedente. O que Kant queria dizer é que o nosso conhecimento é condicionado *ao que somos*. Em outras palavras: não alcança a integral inteligibilidade do objecto. E não poderia Kant, cuja mente filosófica é imensa, deixar de compreender êsse aspecto, pois falsearia, não só os postulados de sua posição filosófica, como ofenderia as bases positivas da filosofia, se afirmasse outra coisa.

---

(1) Já o demonstramos em *Filosofia Concreta*, que o ser é inteligível, e que a inteligibilidade lhe é proporcionada. Uma mente infinita captaria a inteligibilidade totalmente; uma finita, finitamente, proporcionada à sua capacidade, pois o agir segue-se, processa-se, segundo o ser. Um ser finito conhece finitamente, como um ser infinito pode conhecer, e conhece infinitamente. Mas, tal não implica falsidade do conhecer do ser finito, como a acção finita de um ser finito não implica falsidade de sua acção.

O não sermos capazes de captar o que êle considera a coisa-em-si, não implica a falsidade do nosso conhecimento, mas apenas a afirmativa de estar sujeito às formas que modelam o *cognitum.*

O nosso "conhecimento" é o "nosso" conhecimento, e o *cognitum,* o *noema* de nossa *noesis,* traz a "nossa" marca. Apreendemos das coisas o que delas aparece (o fenômeno); isto é, assimilamos das coisas o que é proporcionado à acomodação dos nossos esquemas. O resultado final da cognição é o produto dessa adaptação psicológica, que se dá entre nossos esquemas acomodados ao facto e o que dêles podemos assimilar, que é sempre proporcionado à nossa esquemática. Êsse pensamento poderia ser reduzido a têrmos aristotélico-escolásticos, e estaria, em suas linhas gerais, dentro da *adaequatio* clássica. (Dizemos em linhas gerais, porque há aqui aspectos particulares do kantismo, que são por nós estudados no livro que acima citamos.)

Ao examinarmos o pensamento de Duns Scct, desde logo notamos que a tese fundamental é a colocação do voluntarismo acima do intelectualismo, predominante êste em Tomás de Aquino. Não é a inteligência que propõe o mais alto valor à vontade, mas a vontade que o propõe à inteligência. (É o amor que valoriza o querer, pensamento genuìnamente franciscano). Assim, para êle, Deus não quer o bem, mas o que Deus quer é bom. Como o querer em Deus é livre, e poderia querer outra coisa, outros poderiam, portanto, ser os valôres.

Remontamos a Scot, porque vamos encontrar na Axiologia moderna o retôrno do voluntarismo no pensamento de Nietzsche. Não queremos reduzir o pensamento nietzscheano ao pensamento escotista, o que seria estultícia. Queremos apenas salientar que o voluntarismo nietzscheano não é algo inédito na filosofia, como pareceu a alguns que o estudaram. Ao determinar as origens do valor, êle vai

encontrá-la na vontade. E é esta que nos vai explicar o por que da hierarquia, da pluralidade e dos graus.

No pragmatismo, o valor é um producto da própria acção. Ora, a acção é uma modal do actuado. E para haver acção deve haver um actuante. O valor revela-se, não só no bom êxito, que marcaria o seu grau intensistamente maior, mas, e sobretudo, no ser enquanto actua, e no resultado de seu actuar, a acção do actuado. Há, assim, no pragmatismo, um aspecto positivo, salvante a sua perigosa e temerária afirmação do *bom êxito,* que não é pròpriamente falsa(se considerada dentro dos limites que tivemos oportunidade de examinar na parte histórica dêste livro e que salientaremos ao examinar os valôres do ângulo da Filosofia Concreta). Não nos esqueçamos que, para os pragmatistas mais coerentes e seguros, não é qualquer bom êxito que marca o valor, mas aquêle que significa algo de melhor e mais justo para o homem. Colocando-se no campo antropológico, o valor é visualizado apenas dêste ângulo. Mas verifica-se, contudo, que, o que tem bom êxito, é já o que *tem* valor. O pragmatismo, assim, se não dá uma solução melhor ao tema do valor, inclui-se, em sua parte positiva, numa visão mais concreta, embora possamos mostrar que, o que nêle é apresentado como base (o bom êxito), tem-na, por sua vez, num valor. O bom êxito não cria o valor, mas revela-o, e é classificável como tal, porque acentua e funda-se num valor. Assim, um medicamento, que é benéfico ao homem, e revela bom êxito na sua aplicação,. é um valor para o homem. Mas o valor realmente está no ser êle benéfico ao homem.

Assim uma idéia é valiosa quando permite ao homem superar algum obstáculo. Mas, não está só em superar o obstáculo o valor. E o que o favorece tem valor, não simplesmente por si, mas porque permite a conquista e posse de um valor. O pragmatismo é uma solução a meias, incompleta, não porém totalmente falsa. Nasce mais de uma má

colocação do tema do valor, não representa, contudo, uma falsidade, mas apenas uma deficiência no pensamento axiológico.

Os que se colocam do ângulo fenomenologista afirmam o valor *extra-mentis,* pois o homem busca e pode desvelá-lo. Não é a consciência humana que cria o valor, mas ela pode descobri-lo. Para essa posição, não há superioridade do valor sôbre o ser, nem do ser sôbre o valor. Há um *ser dos valôres* que nos cabe descrever e achar.

No existencialismo ateista e no materialismo dialéctico, que são nominalistas e, portanto, subjectivistas ante o valor, encontramos, no primeiro, uma posição relativista-individualista, enquanto, no segundo, há uma redução do valor à sedimentação superestrutural, portanto relativista-humanista particularizante, porque os valôres são criados preponderantemente pelos interêsses de classe.

Não é pois de admirar que a Axiologia moderna tenha pôsto sôbre a mesa, outra vez, todos os problemas filosóficos. A possibilidade de visualizar todos os temas da filosofia, de um determinado ângulo, não é novidade no pensamento humano, pois, como já vimos, é possível reexaminar todos os temas do ângulo antropológico, do psicológico, do histórico, etc. Assim também se pode visualizar tôda a filosofia dos pares de contrários, que sempre foram objecto das mais exaustivas buscas. Poder-se-ia reexaminar tôda filosofia do ângulo do acto e da potência, do Um e do múltiplo, da essência e da existência, do finito e do infinito.

A resposta à pergunta: "que é o valor?", tão premente na época actual, substitui aparentemente a clássica pergunta: "que é o Ser?". E dizemos, aparentemente, porque responder a uma é responder à outra. O que se evidencia, afinal, é que, ao buscarem os axiólogos saber em que consiste o valor, terminam por compreender que, na realidade, buscam o em-que-consiste-o-ser. O resultado final dessa

pesquisa é evidenciar que, quando se responde sôbre o que é o valor, responde-se sôbre o que é o ser, e essa a razão por que a Axiologia jamais consegue afastar-se integralmente da Ontologia, nem esta daquela.

O valor revela-nos uma significação do mundo e revela-nos o ser sob o seu aspecto dinâmico. O fenômeno aparece a muitos sem significação, mas, ao investigar o valor, acaba aquêle por adquirir um significado, que aponta além dêle, e o valor investigado, através do fenômeno, termina por nos levar ao mais distante. E o insuspeitado surge quando essa busca é levada até às suas últimas conseqüências.

Ao examinar a existência pura e simples, o valor desponta, e é êle que obriga o investigador a ir além de onde julgava, e fazê-lo penetrar na filosofia.

O valor é sempre um convite ao filosofar. É êle que aponta o seu caminho, como êsses marcos que nas estradas nos indicam a rota para lugares inesperados.

Inegàvelmente, a investigação dos valôres tem um papel importante para o homem, pois êste, ao investigá-lo, sente-se sùbitamente *religado* ao universo, o que lhe dá um maior significado.

É o que ainda mostraremos na parte concreta dêste livro, onde reduziremos as positividades axiológicas a teses, que passarão a ser demonstradas segundo o método que usamos em "Filosofia Concreta".

FILOSOFIA CONCRETA
DOS VALÔRES

Tese 1 — *Na natureza não há uma indiferença absoluta.*

A indiferença absoluta na natureza indicaria que as coisas seriam idênticas. Ora, a heterogeneidade dos factos naturais revela que não há uma total e absoluta indiferença entre êles. Essa heterogeneidade indica, portanto, que os factos naturais oferecem distinções várias uns em relação aos outros. É sôbre tais distinções que se tem de fundar uma concepção axiológica.

* * *

Tese 2 — *A indiferença pura é apenas abstracta.*

A heterogeneidade das coisas, como vimos, revela que não pode haver uma indiferença pura e absoluta, porque as coisas se distinguem umas das outras. Para que houvesse uma indiferença pura (absoluta) seria necessário que as coisas não tivessem mais perfeições que outras, e houvesse pelo menos coisas idênticas, tomando êste têrmo em sentido absoluto. Ora, tal não se dá, como já o provamos em *Filosofia Concreta*. A idéia de uma indiferença simples (absoluta) é, portanto, uma criação abstracta do homem, sem fundamento real. O céptico pode afirmar que "tudo é igual". Mas podemos aplicar o cepticismo ao próprio cepti-

cismo. Tal afirmativa decorre de uma cegueira em face do valor que não foi captado. O céptico, no campo axiológico, renuncia à avaliação, buscando aniquilar o conhecimento do valor. Mas, a revelação da sua incapacidade não aniquila o valor. Por não haver uma indiferença pura, há valôres distintos entre as coisas. A indiferença implica sempre uma afirmação recusada. Nela há a recusa de algo que afirma um valor. Sempre que o espírito humano paira indiferente ante os valôres, tal facto revela apenas uma recusa a uma afirmação valorativa, sem que tal queira dizer que há ausência de heterogeneidades axiológicas.

A indiferença é a recusa de um valor ou a recusa em estabelecê-lo, ou em reconhecer diferenças entre valôres. É uma renúncia a uma avaliação. É a revelação de uma impotência em preferir ou preterir. Na indiferença há muitas vêzes a revelação de um estado patológico, de uma deficiência afectiva. Assim, o tédio surge de uma incapacidade de gozar os valôres.

Mas, há uma indiferença positiva e superior: a de quem não tomba nos excessos extremos e, conseqüentemente, opostos (como entre fôrça e fraqueza). Há aí, contudo, a escolha de um valor superior. Essa indiferença não é passiva, mas activa. Há nela uma vitória. Não se deve confundir o equilíbrio com a indiferença, porque nesta há a escolha de um valor mais alto.

*
* *

TESE 3 — *Todo existir é selectivo. E onde há selecção, há preferência e preterição.*

No decorrer de nossos trabalhos, demonstramos abundantemente que há uma lei de selecção em todo existir cósmico, e aquela analoga tôdas as leis científicas. Partindo

da físico-química, verificamos, não só os exemplos da afinidade química, como também, nos fenômenos físicos, que certas possibilidades se actualizam, enquanto outras são virtualizadas. Há, assim, selecção, e onde esta se dá, há simultâneamente preferência e preterição.

São preferidos os que se actualizam, e preteridos os que permanecem virtualizados como possibilidades não realizadas. Os factos, que foram preferidos, através das observações científicas, permitem construir teorias e hipóteses que postulam uma preferência. Êles eram, em face da conjuntura físico-química, imediatamente mais adequados ao decorrer processivo dos factos que os possíveis, que permaneceram virtualizados.

Na esfera biológica, processam-se também selecções, pois o organismo vivo as realiza mais complexas, e de outra ordem que as meramente físico-químicas. Assim, entre os factos físico-químicos podem dar-se tais ou quais preferências e preterições; mas, se se trata de um organismo vivo, a tendência normal é que a selecção se processe segundo a normal do próprio organismo, isto é, no interêsse do mesmo. A osmose, que se dá normalmente numa membrana colocada entre dois líquidos, e que a físico-química nos mostra processar-se segundo uma determinada regularidade, no facto vivo, revela certas preterições do que ofereça risco ao organismo, e preferências para o que o beneficia. Também, na esfera psicológica, como na sociológica, observam-se preferências e preterições, sempre correspondentes à normal estabelecida pela totalidade, que é o fundamento da lei da harmonia, observável em todo o universo, como já o temos demonstrado em trabalhos nossos.

* * *

TESE 4 — *Onde há preferência e preterição, há ruptura da indiferença.*

Ante o já examinado, verifica-se, tanto como decorrência ontológica, como por observação experimental, que onde há preferência e preterição, há uma ruptura da indiferença. No existir cósmico, os factos não são indiferentes; pois, do contrário, sucederia uma desconexão entre êles; isto é, ora a semente *a* daria frutos *b* ou *c*, ora, *a* ou *d*. Se não houvesse selecção na natureza, jamais seria possível a construção da ciência, pois jamais se observaria certa invariância no suceder, segundo os diversos vectores específicos.

Todo o existir é selectivo e, conseqüentemente, há sempre uma ruptura da indiferença, porque se manifestam preferências e preterições.

*
* *

TESE 5 — *Preferir é dar primazia, é pôr antes, colocar algo "antes" de outro.*

Antes de um facto actualizar-se, é êle uma possibilidade entre outras. Assim, o ser A pode actualizar os possíveis B, C, D, E, etc. Uns são preferidos pela cooperação dos factôres que os determinam, enquanto outros são preteridos. Conseqüentemente, há na estructura ontológica de preferir, o pôr antes algo a outro; é dar primazia. Dêste modo, a primazia é dada pelo preferente, pois, é êle que prefere e pretere.

*
* *

TESE 6 — *Preterir é deixar de lado, deixar de parte, desprezar algo.*

Como conseqüência do que ficou até aqui demonstrado, a possibilidade não actualizada, preterida, foi posta de lado, foi deixada à parte e, anàlogamente ao conceito psicológico, foi desprezada.

*
* *

TESE 7 — *O acto de preferir é simultâneamente acto de preterir.*

O que até agora demonstramos, decorre apodìticamente que há simultaneidade do acto de preferir e de preterir. Dentro do conceito que estabelecemos na dialéctica, como lógica concreta, preferir e preterir surgem de uma só acção. A acção selectiva é bi-vectorial, pois preferir algo é preterir algo.

*
* *

TESE 8 — *No acto de preferir-preterir, há o que realiza a acção e o que é preferido ou preterido.*

É conveniente, para melhor clareza das teses que oportunamente demonstraremos, que se faça clara a distinção que surge no acto *preferir-preterir.* Nesse acto, há quem realiza a acção e o que a sofre.

Há uma distinção entre preferente-preterente e preferido-preterido, pois, não é o mesmo o logos de um e o de outro. Há, pelo menos, uma distinção entre ambos, pois o

que prefere tem a razão de preferente, e o preferido a de preferido. Quando o preferente prefere a si mesmo, êle se distingue sob a razão de preferente e a de preferido.

* * *

TESE 9 — *O preferente prefere o que é preferível do preferido, como o preterente pretere o que é preterível do preterido.*

Além da distinção entre preferente e preferido, e preterente e preterido, deve-se salientar também a que se dá com o preferível e o preterível. É preferível ou preterível o que é objecto imediato da acção de preferência ou de preterição do preferente ou do preterente. Na filosofia concreta, verificamos que, na acção, o agível é proporcionado ao agente, e, do mesmo modo, o preferível e o preterível são proporcionados ao agente. Cabe-nos, oportunamente, caracterizar as razões do preferível e do preterível. É uma decorrência rigorosa das teses já demonstradas na filosofia concreta, que o agente actua sôbre o agível no que lhe é proporcionado, do mesmo modo o preferente prefere o que é preferível ao preferido.

* * *

TESE 10 — *Para o preterente, o preferível do preferido é hieràrquicamente anterior ao preterido.*

Para o preferente, o preferível, que êle prefere, é hieràrquicamente anterior ao preterido. O preferível é uma

possibilidade como o preterível. O que move o preferente ao preferido, é o preferível para aquêle que se acha neste. Como possíveis, tanto o preferível como o preterível são contemporâneos, enquanto considerados com tais. Mas, o que é preferível é proporcionado ao preferente, como o agível é proporcionado ao agente. Se o agente move-se em direcção ao agível, é porque êste, que ainda não é em acto, está contido, de certo modo, na tendência do agente (na sua finalidade). Neste caso, o preferível, que há no objecto preferido pelo preferente, é hieràrquicamente anterior para o preferente e, neste, tem um dos fundamentos da sua preferibilidade.

*
* *

TESE 11 — *Para o preferente, o objecto preferido o é pelo que nêle há de preferível ao preferente, ou é preferido por razões exclusivas do preferente.*

Se um ser prefere outro é por que êste lhe é preferível. Ora, o preferível é algo proporcionado ao preferente, algo adequado a êste, porque prefere algo a algo ou é levado a tal porque o preferível corresponde à sua natureza, isto é, no preferido, há algo que convém ao preferente, ou êste é levado a tal por razões próprias. No caso de um ser livre, que prefira isto àquilo, sem razões para justificar a sua preferência, esta teria uma razão na própria liberdade do preferente. O poder livremente preferir explica a preferência.

*
* *

TESE 12 — *É preferível o que convém, o que beneficia, o que facilita de qualquer modo o preferente. A essas razões chamaremos de "conveniência".*

Já demonstramos, em "Filosofia Concreta", que tôda acção tende para algo e que o nada não pode ser a meta de uma actuação. Todo o agente é tal porque actua, e actuar implica um tender para algo. Ora, já vimos que essa meta para a qual tende o agente é proporcionada a êste, pois, a acção não pode, de modo algum, ser maior que o agente (desproporcionada a êste), pois o suprimento de ser viria do nada, o que mostramos naquela obra ser absurdo. O para que tende o agente ao actuar é uma meta daquele. Há, portanto, uma correspondência entre a meta e o agente, pois êste não poderia realizar o que o ultrapassasse.

O preferível é correspondente ao preferente, e se êste se move ou move algo a algo, impõe-se que a meta para a qual tende seja proporcionada, pois, do contrário, a acção não surgiria. Mas, o preferente, para dirigir-se ao preferível, tem uma razão em si mesmo, como já vimos. O preferível, sendo-lhe proporcionado, de certo modo lhe convém, é adequado a êle, beneficia-o, lhe é benéfico ou lhe facilita qualquer modo de ser. Quando o preferente prefere por autonomia, dá ao preferido um suprimento de ser relacional, assistencial. O preferido o é pelo querer do preferente. Mas, se há no preferido algo que o torne preferível pelo preferente, será sempre algo que lhe convenha, será a sua conveniência em relação àquele. São tais razões que chamamos de "conveniência".

*

* *

TESE 13 — *A "conveniência" do preferível é um modo de ser e não nada.*

O nada não pode ser meta de uma actuação, nem pode mover de nenhum modo algo a algo. A tudo quanto não podemos predicar o nada (que é ausência de qualquer predicação), é uma entidade e de certo modo ser. É uma *sistência,* cuja prefixação cabe estabelecer. O que é adequado, o que é proporcionado ao preferente, o que lhe é conveniente, é algo, uma entidade e não nada, pois ter preferência por nada não dá conteúdo à preferência. Se se prefere que alguma coisa que existe não existira é que a existência de algo obstaculiza o interêsse do preferente. Não é o nada que é preferido, mas a plenitude de um estado que é obstaculizado por algo que é preterido. De qualquer modo, o objecto da preferência é positivo e é essa positividade que dá conteúdo ao preferível. O preferível é, portanto, como ser assistencial (relacional), sempre positivo ou em si ou em sua referência. Esta demonstração decorre das que já estabelecemos em *"Filosofia Concreta".*

* * *

TESE 14 — *O preferido vale mais para o preferente.*

Já vimos que o preferível o é em relação ao preferente. E o nexo real dessa relação está na conveniência para o preferente do preferido. Conseqüentemente, o preferível é mais benéfico ao preferente que o preterido. Ora, valer vem de *valere,* que no latim significa ser saudável, benéfico; daí, a expressão *vale!* Conseqüentemente, o preferível vale mais para o preferente que o preterido. Chama-se de *valor* a *isso* que tem o preferível ou que nêle se dá, que o torna tal

para o preferente. Assim, o preferível *vale mais* para o preferente que o preterido.

*
* *

TESE 15 — *É valor, no preferível, o que o torna tal ao preferente.*

Se o preferível vale mais para o preferente que o preterido, é que, naquele, se dá algo que o torna mais conveniente ao preferente. E o que nêle o torna mais conveniente é, por sua vez, um *valor, vale,* pois, para o preferente. Dêste modo, o preferido *vale* mais para o preferente porque, nêle, há o que *vale* para o preferente (que é o preferível). O valer dá assim um valor ao que o porta. O valor é, portanto, um valer.

*
* *

TESE 16 — *Tudo o que há, é ou existe, é um valor.*

Revela-se assim o valor para nós. Onde há uma *conveniência* para algo, o que é *conveniente* vale para êsse algo; é, conseqüentemente, para êle um valor. O primeiro sinal ontológico que se nos revela do valor, por êsse caminhar, que é uma via da *filosofia concreta,* é que o valor se revela através de uma conveniência de algo para algo. Ora, a conveniência é uma relação. Portanto, a nossa primeira experiência ontológica sôbre o valor no-lo revela como uma relação. Mas, essa relação, porém, é verdadeira na proporção que é real, ou em que os têrmos da mesma são reais, o que se exige em tôda relação. O descobrimento primeiro do valor está a exigir os seguintes têrmos: o preferente que encon-

tra em algo algo que lhe é conveniente; êsse algo que lhe é conveniente; a conveniência dêsse preferível do preferido; o preferido portador do preferível conveniente ao preferente. Os têrmos da relação estão completos. Se o preferível do preferido é apenas julgado conveniente ao preferente, mas, na realidade, não o é, como pode acontecer num juízo de valor que realiza um ser, mas erradamente, sem fundamento, nem por isso a relação deixa de ser real, porque o que dá valor, por ora, ao preferível do preferido é ser ou parecer conveniente ao preferente. Se, na verdade, o preferível é conveniente é o que se verificará a posterior ou não. Mas, a realidade dêste têrmo está em ser ou parecer conveniente ao preferente. O que é preferível, pois, *vale* para o preferente. O valer, aqui, é ser conveniente para algo, e êsse algo pode ser o portador do que é conveniente, e, neste caso, vale *para si,* enquanto o que é conveniente *para outro* e se o que vale é o próprio preferente que vale para si mesmo, temos, então, um valer *em si para si.* A êsse *valer* diz-se substantivamente, que é um *valor.* Valor é, pois, por ora, substantivamente, o valor de algo tomado em qualquer direcção que seja (em si, para si ou para outro). E êsse valor é real na proporção da realidade dêsse valer. Também, logo se revela que o valor, nessa relação, tem uma intensidade, pois pode valer mais ou menos, ou seja, mais intensistamente ou não, na proporção do grau de benefício, de valer, de conveniência, que revela. O valor em si para si já não é um valor apenas de relação, pois o que vale em si e para si é algo real. Assim, é conveniente para que algo exista, que algo seja, ou valha para que um ser seja a sua existência, pois um ser não pode ser sem ser, ou começa a ser no precípuo momento que começa a ser. Neste, o seu existir é um valor para si, e tal valor que é, se é, é um valor que vale por si mesmo. Já se revela, pois, na análise realizada até agora, que há um valor de relação e um valor que é em si mesmo, um valor com onticidade própria. Mais adiante

veremos que as conquistas obtidas por esta análise são valiosas para uma colocação mais nítida e concreta do que é fundamental para a Axiologia.

* * *

TESE 17 — *Valorar é captar um valor; valorizar é dar um valor a um valor.*

O preferível vale para o preferente pelo valor que êle porta. Mas, êsse valor que porta é captado pelo preferente. Êste, ao captar o valor, *valora,* isto é, realiza o acto de captar, de tomar conhecimento, de perceber (de *perceptum*) o valor. *Valorar* é captar o valor. *Valorizar* é dar um valor a algo por ser portador de um valor, ou por receber a contribuição de um valor.

Ora, tudo quanto há tem um valor, como mostramos na tese anterior, e, ao mesmo tempo, *é* um valor, pois vale para si mesmo, porque é uma existência ou um ser em si ou em outro, mas que é, contudo, um valor para si porque é ou há.

* * *

TESE 18 — *Em tôda acção há uma selecção.*

Já o demonstramos em *"Filosofia Concreta"*. Em tôda acção há o actuar do agente sôbre o actuado. O que se dá no actuado é a acção. Ora, esta é um possível entre possíveis, que foi actualizado. Portanto, o que se dá é escolhido, enquanto algo foi preterido. Em tôda acção há, portanto, uma escolha, e o que acontece foi escolhido entre possíveis, livremente ou não, pouco importa. A acção é sempre dual, porque nela há um preferir que é simultâneo a um preterir.

*
* *

TESE 19 — *Onde há uma selecção há uma actividade.*

Mutatis mutandi, onde há uma selecção há uma actividade, porque seleccionar é realizar um acto e onde há um acto que realiza algo, há uma actividade.

*
* *

TESE 20 — *Onde há uma actividade finita há selecção.*

Mas, não quer tal dizer que em tôda e qualquer actividade haja uma selecção. As actividades, que constituem as processões activas *in intra* do Ser Supremo, como verificamos em *"Filosofia Concreta"*, não apontam uma selecção, porque não há aí preterição. O Ser Supremo, como forma (vontade), realiza uma processão activa *in intra,* cujo papel representa a intelectualidade. Esta, na sua actividade, realiza a criação. Como a criação é finita, e há nela uma acção e, portanto, uma actividade, esta é finita, sem o ser o acto criador. Portanto, justifica-se a tese de que só há selecção na actividade finita, porque a criação é já produto de uma escolha, não o acto de criar (que é do Ser Supremo), mas sim o resultado, o efeito dêsse acto, que é a acção criativa (que se dá na criatura).

*
* *

TESE 21 — *Há um valor absoluto e um valor relativo.*

Podemos, assim, já distinguir um valor relativo de participação, e um valor absoluto, *simpliciter,* o do Ser

Supremo, que provamos em *"Filosofia Concreta"*. Todo valor da coisa finita é um *valor escalar,* gradativo portanto, enquanto o Ser Supremo é um valor absolutamente simples, pois, como vimos, é de conveniência, para algo ser, que seja, pois uma coisa não é sem ser, como demonstramos. A coisa é para si mesma um valor, pois. Sendo o Ser Supremo o ser por excelência, o máximo de ser, é êle para si mesmo o seu máximo valor. Dêsse modo já se pode concluir que há um valor nas coisas, que é proporcionado ao seu próprio ser: o valor de ser o que é. Segundo o grau de ser, é o grau dêsse valor. Mas, êsse valor não é o único que ao ser se pode predicar nem atribuir, como já vimos, e ainda veremos melhor.

* * *

TESE 22 — *Revelando-se o valor na actividade, aponta êle, portanto, ao aspecto dinâmico do ser.*

Se o valor sempre se revela na actividade, não haveria valôres possíveis. Mas, é preciso considerar que um valor possível é valor se tal possível o fôr realmente, ou, seja, se fôr fundado em algo já em acto, porque uma mera possibilidade, sem fundamento, é apenas um ser ficcional do homem, de validez restricta. Neste caso, é a actividade que dá fundamento real ao valor. Como todo ser que está em actividade é *dinâmico* no sentido moderno do têrmo, não no aristotélico, pode-se considerar, sem êrro, que o valor revela sempre o aspecto dinâmico do ser. Esta tese terá sua prova robustecida mais adiante, pois há outras vias demonstrativas, que a tornarão apodítica.

* * *

TESE 23 — *Onde há selecção há hierarquias.*

Onde há selecção há preferência e preterição, e onde há preferência e preterição há valorações de graus diferentes, o que revela a presença de uma hierarquia, pois há valôres que valem mais, e valôres que valem menos, segundo certos aspectos e relações. Portanto, onde há selecção, há hierarquias.

* * *

TESE 24 — *A selecção realiza-se através de uma adaptação intelectual.*

Demonstramos em *"Filosofia Concreta"* que todo acto selectivo é, de certo modo, um acto intelectual, por que há um *lec* (captar) *inter* várias possibilidades. Admitindo-se que intelectual vem de *inter* e *lec,* o acto de escolha prefere algo entre preferíveis, e pretere algo que fica virtualizado. É, assim, de certo modo, um acto intelectual. E como em todo o existir há uma selecção, há uma intelectualidade cósmica no existir, que se não deve confundir com a intelectualidade humana, que é análoga àquela. Onde há uma escolha, há a preferência de algo a algo. O preferido é preferível, portanto, conveniente ao preferente, como já vimos. E o preferível se adequa, portanto, a um esquema, que é do preferente. Essa adequação ao esquema do preferente, que se acomoda ao preferível, que lhe é assimilado, é o acto de adaptação, como já o demonstramos em *"Filosofia Concreta"*. Conseqüentemente, onde há uma selecção, realiza-se uma adaptação intelectual, desde que tomemos êste têrmo em *latu sensu,* e não específico, como em sentido psicológico.

* * *

Tese 25 — *O acto de escolher é "crisis" por que realiza uma separação.*

Examinamos em *"Filosofia da Crise"* o tema da *crisis*, e vimos que ela se instala em todo o existir. Onde há uma separação, onde se abre uma distância, um diástema entre as coisas, abre-se uma *crisis*. O acto de escolher separa o preferido do preterido. Realiza um diástema entre ambos, realiza, de certo modo, uma separação. Todo o acto realiza uma acção, e esta é sempre *crisis*, porque, ao realizar-se a acção, é actualizado algo possível, que foi preferido a algo possível, que permanece como tal. A acção é sempre *crisis*, e *críticas* são, portanto, todos os aspectos de uma acção.

*
* *

Tese 26 — *A valoração (avaliação) e a valorização são, portanto, críticas.*

Onde há valoração, há captação de um valor. Onde há uma acção, há um preferido e um preterido, porque tôda acção realiza um possível entre possíveis, uma escolha. Ora, a valoração como a valorização são acções. Onde há uma escolha, há *crisis*, porque é separado o escolhido do preterido. O acto de valoração e valorização são, portanto, *críticos*. Captar, valorar (avaliar) valôres ou valorizar valôres são actos *críticos*. É crítico todo acto que realiza a *crisis* em qualquer de suas fases, a diacrítica (de separação) ou a sincrítica (de reunião), como o demonstramos em "Filosofia da Crise".

*
* *

TESE 27 — *Conveniente é o que é assimilável ou assimilado a um esquema de conveniência.*

Já vimos que *conveniência* é adequação de algo ao bem de algo. O que é conveniente a algo, adequa-se a algo. Essa adequação se revela por ser assimilável a um esquema do que é *bom* para algo. Diz-se que algo é conveniente quando a sua presença, posse, actuação, etc. adequam-se ao bem de algo. Essa adequação é uma adaptação, é o tornar-se apto para *ad,* a algo. Ora, a adaptação, como vimos em trabalhos anteriores, processa-se pela adequação de algo aos esquemas de algo; isto é, algo se assemelha, é assemelhado, de certo modo aos esquemas de algo. É benéfico o que faz o bem (*bene factum*) a algo. Todo o ser acomoda seus esquemas ao que lhe é exterior. Tudo quanto é assimilável, e é de qualquer modo benéfico ao operante, é conveniente, e o é na proporção que fôr assimilável, sob todos os aspectos, a êle.

*
* *

TESE 28 — *A acção dá-se no actuado, e a realização dêste revela que foi preferido a outro.*

Foi demonstrado em "*Filosofia Concreta*" que a acção é inherente ao actuado. Quando levantamos um livro, a acção é realizada pelo agente, mas se dá no actuado, no livro. A acção é uma modal do actuado; é, nêle, portanto, absolutamente inherente. Todo ser actuado é um ser contingente, por não ter em si sua última razão de ser. Portanto, a acção podia não ser esta e podia ser aquela. Mas, quando é, aponta o que é, que foi preferido ao que não é em acto, ao que foi preterido. Ora, o que é preferido tem um valor, já o mostramos; portanto, todo ser causado tem um valor.

*
* *

TESE 29 — *Tudo quanto foi causado tem um valor.*

Esta tese decorre das anteriores. O que foi causado foi escolhido entre possíveis; portanto, foi preferido a outros. Há, assim, no que foi causado, um valor.

*
* *

TESE 30 — *Onde há gradatividade, há revelação de valor.*

Onde há valor, há uma gradatividade, porque todo valor participante, o valor que corresponde às coisas finitas, revela um grau de participação a um valor supremo, o valor da omniperfeição do Ser Supremo, como o demonstramos em *"Filosofia Concreta"*. Dêsse modo, é evidente que, no finito, onde há valor, há gradatividade. Resta verificar se a inversa é verdadeira: se onde há gradatividade, há valor. Ora, onde há gradatividade, há um ser finito, e como já provamos e ainda provaremos que tudo quanto é ser, seja de que modo fôr, é um valor; provaremos, assim, que a máxima clássica de que *valor e ser se convertem* é verdadeira, e que onde há gradatividade, há a revelação de um valor.

*
* *

TESE 31 — *O nada não pode ser portador de valor.*

O nada, por ser nada, não pode ser portador de coisa alguma. É uma decorrência rigorosa do que já examina-

mos. Portanto, só o ser é portador de valor. Se algo, portanto, é portador de valor, é, conseqüentemente, ser.

* * *

TESE 32 — *O valor é.*

Se o valor não é, é êle nada, e nada vale. Ora, vimos que o valor é um modo de ser, portanto, é.

Ademais, o que é, é de certo modo preferido ao que não é. O que é, dá-se, ontològicamente, antes do que não é, põe-se antes que o nada. Se o valor é nada, não poderia ser objecto de uma preferência, como já vimos. Portanto, o valor é.

Aquêles que dizem que o valor não é, mas, apenas *vale,* como Lotze, confundem ser com o ser em acto. Ora, há diversos modos de ser. Se entre ser e nada não há meio têrmo, e se valer não é ser, valer é nada. Portanto, valer só pode ser um modo de ser do ser.

* * *

TESE 33 — *O valor é um ser.*

Já demonstramos, em "Filosofia Concreta", que não há meio têrmo entre ser e nada, porque mais que ser é ser, e menos que ser é nada. Neste caso, o valor ou é ser ou é nada. Ora, já demonstramos que o nada não pode ser meta de uma actuação. Todo operar é um realizar algo. Se algo move algo a actuar, se algo é preferível a outro para algo, não pode ser um nada, porque o nada, além de não ter eficácia, não é meta de uma actuação. O valor, portanto, não pode ser nada, mas alguma coisa. Resta saber qual a

consistência do valor. De qualquer forma êle não se reduz ao nada, e como entre ser e nada não há meio têrmo, o *valor é.*

*
* *

TESE 34 — *O valor afirma, de certo modo, uma eficacidade.*

Se algo é preferível para algo, é porque se adequa a um esquema de conveniência. Se algo é preferível, é porque vale ou em si ou para outro. Ou tem um valor em si mesmo, ou tem um valor para outro (valor em si e valor assistencial, de *ad sistere,* de *sistere* para algo, *ad*). O valor é, portanto, alguma coisa, e não nada. Ou é em si ou é para outro, ou em si e para outro, ou apenas em si.Mas, seja como fôr, o valor é um modo de ser. Onde há ser, há eficacidade. Sendo o valor um modo de ser, afirma uma eficacidade, ou em si, ou para outro, ou em si e para outro.

*
* *

TESE 35 — *O nada, por não ter eficacidade ,não tem, nem é valor.*

Que o nada não tem eficacidade já o demonstramos em *Filosofia Concreta,* pois se tivesse deixaria de ser nada para ser alguma coisa, ser. Ora, valor é ser de algum modo; conseqüentemente, o nada não tem valor, pois não pode ser portador de algo, nem é um valor, porque é nada.

*
* *

TESE 36 — *Ser é valer e valer é ser.*

Que valer é ser, já o demonstramos. Resta demonstrar que ser é valer. Ora, o que de certo modo é, é preferido ao não-ser; dá-se *antes* do nada, põe-se antes do nada. O conceito de antes é tomado aqui ontològicamente. Todo ser é eficacidade, porque, se não tivesse eficacidade, seria nada. O que é, é preferido de certo modo ao que não é. Portanto, o que é vale pelo menos em si mesmo. A tese do valer em si mesmo será demonstrada ainda por outras vias, oportunamente.

*
* *

TESE 37 — *O que é vale mais do que o que não é.*

Se o nada não é portador de valor e não vale nada, o que é, vale para si mais porque é. Ser é, assim, valer; de qualquer modo, é valer, é valor.

*
* *

TESE 38 — *O ente é ente em si, e para si, e para outro.*

O que é, é em si de certo modo. Tem entidade tudo quanto não se lhe pode predicar o nada. Nada é ausência total de ser. (Tomamos aqui o conceito de nada em sentido absoluto e não em sentido relativo. O nada absoluto é a total ausência de ser; o nada relativo é a ausência de um determinado modo de ser, como o mostramos em *Filosofia Concreta*). Tudo quanto não se lhe pode predicar o nada,

tem entidade (*entitas*). Portanto, tudo, embora seja sustentado por outro, e ao qual não se pode predicar o nada, é uma entidade e tem um ser. De certo modo, é um ente em si, embora não tenha em si sua razão última de ser. Ademais, o que é ente, é ente para si, e o é para outro. Os entes podem, portanto, ser visualizados como em si, para si e para outrem.

*
* *

TESE 39 — *Há um valor em si mesmo, um valor para si mesmo e um valor para outro.*

É uma decorrência rigorosa do que já foi examinado. O que é vale em si, e vale para si. Resta provar que vale para outro. Se o que é, é finito, portanto causado, vale para outro, como já vimos, pois foi preferido a algo que foi preterido. Se o que é não foi causado, nem é causável, como o é o Ser Supremo, o que já provamos em *Filosofia Concreta,* é um valor em si, para si e para outro também, pois sendo portador de tôdas as perfeições e da maior intensidade de ser, é portador do maior valor. Outras demonstrações, seguindo outras *vias,* corroborarão esta.

*
* *

TESE 40 — *Tudo quanto é, é valor.*

É uma consqüência rigorosa do que já foi demonstrado. Tudo quanto é, seja de que modo fôr, é um valor em si, para si e para outro. Portanto, tudo quanto é, vale. Tudo quanto vale, é.

*
* *

TESE 41 — *O grau de ser revela* (aponta a) *um grau de valor.*

Todo ser em acto é portador de perfeições, pois é, em acto, algo que é em certa plenitude, pois, do contrário, seria em acto nada, o que é absurdo. Mas, os sêres são, mais ou menos, perfeitos, na proporção das perfeições de que participam, como já o demonstramos em *Filosofia Concreta.* Ora, o ser é valor e, conseqüentemente, o grau de ser, que um ente é, aponta a um grau de valor. O valor, portanto, revela escalaridade. O ser que fôr omniperfeito, enquanto tal, é o de maior valor na sua espécie. O Ser Supremo, que é, como ser, o ser omniperfeito, como o demonstramos na obra citada, é, conseqüentemente, aquêle que possui o valor no grau intensistamente máximo, porque é o ser no grau intensista máximo de ser.

*
* *

TESE 42 — *O valor, sendo gradativo, revela escalaridade.*

Demonstramos por outras vias:

Sendo os entes, quanto às suas perfeições, escalares, como já o temos demonstrado, os valôres são, conseqüentemente, escalares, pois os valôres são também ser. Assim, como o Ser Supremo é o maximum de ser, o ser na sua máxima intensidade, ser em sua pujança e plenitude, é êle mesmo. Nêle, já o demonstramos, ser e existir, essência e

existência absolutamente se identificam. O conteúdo ontológico de ser é, nêle, idêntico ao conteúdo ôntico. Êle é o que o ser é; êle é, portanto, o que real e absolutamente é. Sendo o valor ser, e revelando gradatividade nos diversos sêres que participam das perfeições do Ser Supremo, o valor do Ser Supremo é, nêle, e, portanto, o valor em sua plenitude máxima é êle mesmo, e com êle se identifica. Portanto, êle é o valor em sua plenitude máxima. A gradatividade no valor está no grau de sua perfeição, portanto, na participação da perfeição dos entes. Conseqüentemente, tôda perfeição participada tem um valor, e vale na proporção dessa participação. Oferece-se, assim, uma base positiva para o valor, embora ainda restem outras para serem colocadas.

*

* *

TESE 43 — *Porque o valor é ser, o valor vale.*

Tomado substancialmente, o valor é ser. E assim como o ser é, o valor vale. Do mesmo modo que não há tautologia em dizer que o *ser é,* também não o há em dizer que o *valor vale.* Foi o que demonstramos em *Filosofia Concreta.* O verbo valer, aqui, indica a plenitude do valor, porque todo valer é valor. Mas, êsse valer pode ser visualizado de vários modos. Assim, como o ser é, enquanto êste ou aquêle ser, é em si ser, o ente é em si valor. Mas, o ser é para si um valor, portanto o valor para si já revela um valor do valor. Conseqüentemente, o valor tem um valor, porque por valer vale para si, além de valer em si.

*

* *

TESE 44 — *O valor, enquanto tal, não tem um limite de valoração.*

Um ser vale porque é, e vale para si, porque é. Conseqüentemente, o valor revela um valor. Por isso, pode ser um valor valorado. Um ser vale porque é, e porque vale para si é um valor. E êsse valor, que vale para si, pode ser valorado e, conseqüentemente, tem um valor. E assim, poderíamos ir *in infinitum*. Revela tal possibilidade que o valor, enquanto tal, não tem limite na valoração, e pode ser valorado *in infinitum*, embora dentro dos limites de sua participação ao valor supremo. Do mesmo modo também não o tem o ser enquanto tal, pois, quando o ser é em si, é para si, e o ser para si é, e também o ser é ser para si.

* * *

TESE 45 — *Ser e valor se convertem.*

É uma decorrência do que já ficou demonstrado. Todo valor *é* de certo modo, e tudo quanto é, é valor. É assim apodítico o adágio clássico de "ens et bonum convertuntur". Mas, êles se identificam ônticamente, não ontològicamente, porque a razão ontológica do valor é formalmente distinta da razão ontológica de ser, como ainda demonstraremos.

* * *

TESE 46 — *Captar o valor do valor (valorar), implica uma acção. É, portanto, dual.*

Tôda acção é dual, já o demonstramos. Ora, no valor, realiza-se uma acção, portanto é dual.

Na valoração (captar o valor do valor), há um valorante, o que valora, e um valorado e o que é valorável, o que é apto a ser objecto de uma valoração. Portanto, o valorável é o valor do valorado para o valorante, captador do valor.

O valorável é, portanto, proporcionado ao valorante.

*
* *

TESE 47 — *O ser finito, como valorante, valorará o valor em si, na proporção dêste para êle.*

O que a coisa vale em si é da coisa, mas o que ela vale para outrem, é proporcionado a êsse outro. Assim como, no conhecimento, êste é proporcionado ao cognoscente, que conhece o que é cognoscível do *cognitum,* o valorante valora o que é valorável do valorado, e êsse valorável lhe é proporcionado. Quando o valorante é um ser finito, só pode êle valorar o valorável do valorado, proprcionadamente a êle e segundo a relação que forma com êle. A valoração é, portanto, relativa ao valorante.

*
* *

TESE 48 — *Só o Ser Infinito pode valorar a plenitude do valor em si.*

Na valoração, o valor em si torna-se valor para outrem, portanto, é valorado pelo valorante, proporcionadamente ao que êste é. Se o valorante é um ser finito, vimos, valorará proporcionadamente ao que é. Já demonstramos em *Filosofia Concreta,* que o conhecimento absoluto do *cognoscível* só

se poderia dar por uma mente infinita. Pela mesma razão, a valoração do valor em si, tal como é em sua plenitude, exige um valorante infinito, capaz de valorar tudo quanto é valorável do valorado. O valorável está limitado pelo valorante. Só um valorante, para o qual não há limites em ser, poderia valorar o valor em si em sua plenitude.

*
* *

TESE 49 — *A valorização consiste em emprestar um suprimento de valor ao valorável.*

Vimos que valorar é captar o valor do valorável. Mas, o valorante dá ao valorável um valor a mais, um suprimento de valor. Neste caso, *valoriza-o*. *Valorização* consiste, portanto, em emprestar um valor ao valorável. Mas, convém examinar as diversas espécies de valorizações, e se as há.

Quando algo tem um valor para o valorante, êsse valor ante um conjunto de circunstâncias, pode ser valorizado; isto é, receber um suprimento de valor. É o exemplo da água para o homem. Mas, a água para o sedento está valorizada, apesar de que o valorável da água para o homem permaneça normalmente o mesmo. A valorização é, portanto, relativa ao valorante, e não ao valorável do valorado. Mas essa valorização é uma possibilidade de valor do valorado, sem dúvida, uma possibilidade assistencial (relativa).

Quando o valorante valora o valorável do valorado, dando-lhe suprimentos de valor de origem afectiva, como um objecto que foi de uso de alguém que é venerado, êsse suprimento de valor também é assistencial.

*
* *

TESE 50 — *A valorização não se inere ao valorado. Ela é resultado de uma preferência do valorante.*

É o que decorre do exame da tese anterior. O suprimento de valor dado na valorização é assistencial (relativo), e decorre da preferência do valorante.

*
* *

TESE 51 — *A indiferença do valorante é um estado de equilíbrio entre valôres.*

Demonstrado como foi que valor é ser, a indiferença do valorante ante o valorado é o produto de um equilíbrio e, portanto, de um equilíbrio entre sêres, entre o ser do valorado e o do valorante, de modo a permanecer êste indiferente ao valorável do valorado ou valorados. Na quebra da indiferença, há, portanto, uma preferência a êste ou àquele, revelando-se o valorável, assistencialmente, ao valorante.

Ser e valor não se identificam formalmente, porque o valor tem uma razão, e o ser tem outra. Valor é o ser formalmente tomado de certo modo. Mas, como todo ser é valor e todo valor ser, são realmente o mesmo, embora formalmente distintos, no sentido da distinção formal de Scot, que examinamos em *Ontologia e Cosmologia.*

*
* *

TESE 52 — *Valor e ser convertem-se segundo os* supposita *e não segundo* rationem.

É uma decorrência do que ficou demonstrado. Ser e valor confundem-se no supósito das coisas (na coisa), não

segundo sua razão, pois um e outro são formalmente distintos, mas ônticamente inseparáveis.

*
* *

TESE 52 — *Ao conceito de valor corresponde, inversamente* (negativamente), *o de desvalor, e apenas, opositivamente, o de sem-valor.*

Para o valorante, o ser que se lhe opõe pode corresponder a uma conveniência, e temos, então, o valor, como lhe pode ser indiferente, e temos o sem-valor [que é assistencial (relativo), pois tudo em si é valor, como já o demonstramos], e ademais, o poder de opor-se, de contrariar, de perturbar, de ofender, de prejudicar a conveniência do valorante e, neste caso, ser-lhe contrário e maléfico. Estamos, então, em face do que se deve chamar de *desvalor*. No desvalor, há a exclusão, por parte do valorante, do suprimento de valor, que pode ser total para o valorante quando o oposto lhe é destructivo. O desvalor é, portanto, um oposto negativo para o valorante.

*
* *

TESE 53 — *O valorável é proporcionado ao valorante, mas, em si, é proporcionado ao que lhe é portador.*

É valorável o que, no valorado, corresponde à conveniência do valorante. Mas, o que *é* no valorado é proporcionado a êste, porque tôda qualidade, perfeição, estado, propriedade, etc., é sempre proporcionado ao que a tem, possui, etc. Conseqüentemente, o valorável, considerado em

si, é proporcionado ao seu portador. Em relação ao valorante, o seu valor é aumentado ou suprimido por aportamentos ou exclusões de valor, que o valorante lhe empresta ou retira, como já vimos.

* * *

TESE 54 — *Todo facto em si e para si é um valor e um desvalor.*

Que todo facto (feito) é um valor em si e para si, não há a menor dúvida, pois já o provamos. Resta saber se também é um desvalor. No conteúdo esquemático de desvalor, inclui-se a oposição negativa axiológica. Todo facto é um efectível que foi efectuado, portanto é um finível, que se tornou finito, como o vimos em *Filosofia Concreta.* Ora, todo ser finito conhece a ausência de perfeições. Algo lhe falta para ser em plenitude, portanto, de certo modo, é um desvalor ante (para) si mesmo (assistencialmente), embora seja um valor tomado em si, de modo absoluto.

* * *

TESE 55 — *A positividade e a opositividade dos valôres para outrem decorrem da proporcionalidade entre o valorante e o valorável do valorado.*

Esta tese já foi indirectamente demonstrada pelas anteriores. Mas, convém não esquecer que o ente em si mesmo é um valor em si mesmo, e para si mesmo, portanto, se desdobra em valorante e valorado no segundo caso. Apenas é valorável para outrem. Ora, o valor em si e para si pode

ser um desvalor para outrem, como a água o é para o fogo, ou um tóxico o é para o organismo.

Como o agível do actuado é mùtuamente proporcionado a êste e ao actuante, o valorável do valorado também o é quanto a êste e quanto ao valorante. Quanto ao valorado, com valor para si; e quanto ao valorante, como valor para outrem.

*
* *

TESE 56 — *Todo agente tende para um fim, e êsse tender chama-se apetite.*

Todo agente o é tal por seu actuar. O seu actuar actua uma acção no actuado. Todo agente, enquanto tal, tende para algo, que lhe é um têrmo *ad quem*, um fim. Chama-se apetite, na filosofia clássica, êsse tender para algo. Êsse algo é um valor, porque o nada não é meta de uma acção. Portanto, todo agente tende para um valor, e o actuar e a acção revelam um valor, pois que são algo.

*
* *

TESE 57 — *Segundo as modalidades de ser, há modalidades de valor.*

Todo ser é valor e todo valor é ser. Portanto, segundo as modalidades de ser, há modalidades de valor.

*
* *

TESE 58 — *O valorável, se conveniente para o valorante, é desejável por êste. A desirabilidade é escalar.*

O valorante valora positivamente o que lhe é conveniente. O valorante, como agente, tende para o valorável, que lhe é por isso desejável. Como o valorável é escalar, a desirabilidade dêste é também escalar. O desejante, portanto, deseja o desejável do desejado, mas, a intensidade de tal desejo será proporcionada à desirabilidade do desejável para o desejante.

*

* *

TESE 59 — *Todo o ser é portador de valôres desejáveis por si ou por outros. A desirabilidade permite compreender os valôres positivos e os opositivos.*

Todo ser é portador de valor, e é um valor em si e para si, já o demonstramos. Como tal, é conveniente em si e para si e, como tal, tem um grau de desirabilidade. A desirabilidade de um valor revela a sua positividade. Por ser positivo é que um valor é desejável. Um valor opositivo é indesejável pelo desejante. Mas, o valor opositivo a um desejante pode ser positivo para outro. Portanto, o grau de desirabilidade é proporcionado ao desejante. O valor opositivo é negativo quando é um sem-valor, quando nêle se ausenta uma perfeição ou propriedade, etc., que é desejada pelo desejante. O opositivo é negativo, é desvalor, quando o que é, ou tem, é indesejável pelo desejante, por lhe ser inconveniente. A negatividade do sem-valor e a do desvalor é assim relacional (assistencial).

Um valor opositivo simples é o que obstaculiza a captação do que é desejável pelo desejante.

* * *

TESE 60 — *Para o desejante, a ausência de um obstáculo à posse do valor desejável é um valor. O contrário é um desvalor.*

O desejante deseja o que é desejável do desejado. A posse ou fruição dêsse desejável é um valor para o desejante, porque êle deseja, por sua vez, a posse ou fruição do desejável, que é por isso desejável. Tudo quanto obstaculize essa posse ou fruição é indesejável ao desejante. A ausência de um obstáculo à consumação do desejável pelo desejante, é já um valor para êste, como a presença de um obstáculo lhe é uma ausência de valor e, ademais, a presença de um desvalor, portanto, um desvalor. Vê-se, assim, que a ausência de um obstáculo, que é, portanto, um sem-valor, passa a ser, para o desejante, um valor, por não impedir-lhe a acção. Portanto, um valor em si pode ser um desvalor para outrem, desde que não lhe favoreça a acção.

* * *

TESE 61 — *O valor-em-si das coisas está no grau de sua participação ao Ser Supremo.*

Em *Filosofia Concreta* demonstramos que tôdas as coisas participam de uma perfeição do Ser Supremo; isto é, *têm*, num grau eminentemente menor, alguma perfeição que naquele *é* em grau eminentemente máximo. Ora, o

valor é ser, e ser é valor. O valor-em-si das coisas, em sua gradatividade, é proporcionado, conseqüentemente, ao grau intensista de ser que uma coisa é; portanto, proporcionado à participação. Já o grau de valor da coisa-para-si e para-outrem é proporcionado ao valorável em relação ao valorante.

*
* *

TESE 62 — *Os valôres, por serem gradativos, a gradatividade é relativa a cada tipo de valor.*

É uma decorrência das teses já demonstradas. Conseqüentemente, cada ser é um valor, cujo grau é proporcionado de diversas maneiras:

a) No valor-em-si à sua participação da perfeição.

b) Para-si, na proporção do valorável para o valorante, pois, neste caso, o próprio ser valora a si mesmo. E êle é valorável, enquanto tal, para si mesmo, segundo o grau de desirabilidade do ser para consigo mesmo, o que será ainda objecto de análise.

c) Para-outrem, proporcionadamente ao grau de desirabilidade que ofereça ao desejante, ou de valor para o valorante.

*
* *

TESE 63 — *O valor-em-si é proporcionado ao grau de perfeição participada por parte do ser considerado em si mesmo.*

Um ser é, em acto, subsistente de per si ou subsistente em outro; ou é potencial, uma mera possibilidade. O ser

que é em acto, de qualquer forma tem um valor-em-si, proporcionado ao grau de perfeição de ser do qual participa, como já vimos. Mas, um ser possível, meramente possível, não é ainda um valor em acto, mas um valor possível. E vale proporcionadamente ao grau de sua possibilidade.

*

* *

TESE 64 — *Todo valor é objecto de um desejo, e, no homem, pode ser objecto de um juízo.*

Todo ente é valor, e todo valor é desejável, já o demonstramos. Mas o ser humano capta, por um acto intelectual, o valor das coisas. Todo valor, portanto, é passível de tornar-se objecto de um juízo de valor por parte do homem. O juízo de valor é, portanto, lògicamente proporcionado ao tipo de valor. E a perfeita adequação dêsse juízo com o facto, pode ser objecto de um juízo de existência e dá ao mesmo o conteúdo fáctico, que lhe empresta um valor, o valor lógico-existencial; isto é, o que é valorado é verdadeiro na proporção da adequação do juízo com a coisa (verdade lógica). A base real dêsse valor, na coisa, dá ao juízo o carácter de ser materialmente verdadeiro. Como a apreciação de valor, é um facto, é portanto um valor; no juízo, há um valor. E como o juízo é lógico, há um valor lógico, e, quando, existencialmente bem fundado, tem um valor existencial. A verdade lógica como a material valem, portanto. E valem-em-si para-si e para-outrem.

*

* *

TESE 65 — *Onde há preferência, há um juízo de valor, assim como no discernimento há um juízo de existência.*

Onde se prefere, há preterição. O preferido é valorado acima do preterido. Há de certo modo um juízo de valor, porque se atribui ao preferido um valor superior ao preterido. Do mesmo modo, quando se discerne alguma coisa, há um juízo de existência, porque se afirma algum predicado a um sujeito, o qual é dado como real ao sujeito.

* * *

TESE 66 — *Na preferência há uma análise do valor; no conhecer, uma análise do ser.*

Quando se manifesta a preferência em nós, revela-se que se deu uma análise do valor, porque valôres foram comparados. Assim, também, no conhecer, há uma análise do ser, porque, quando conhecemos, o que conhecemos é um ser que por nós foi separado, graças à nossa adaptação esquemática, pela acomodação de nossos esquemas e pela assimilação que obedece ademais à modelação de uma esquemática, cujos esquemas actuam como formas modeladoras do conhecimento. Tinha, portanto, razão Kant, êsse genuíno fundador da Esquematologia, quando afirmava que, no conhecimento, há um modelar de esquemas prévios que actuam como formas, que informam a matéria da sensação. Ao captar algo do mundo exterior, nós recebemos um estímulo que é o mesmo, mas o captamos, modelando-o pelos nossos esquemas. Um mesmo facto é sensorialmente captado por nós (nós todos) de um modo invariante às condições antropológicas, mas sofre, por sua vez, uma modelação que dependerá da nossa esquemática. O mundo é o mesmo para

todos, mas é diferente para alguns, e diferente ainda para cada um. São tais positividades que nos permitem compreender não só a modelação antropológica geral, a antropológica particular, como a antropológica individual, incluindo, em seu conjunto, o que chamamos de gnosiologia típica, que depende dos tipos diversos, desde os caracterológicos até os sociais, estudados na psicologia individual e na psicologia colectiva.

A análise do valor, que se manifesta na preferência, depende também dessa esquemática, como dela depende a análise do ser, que se realiza no acto cognoscitivo.

*
* *

TESE 67 — *Os valôres são classificáveis.*

É o que decorre, evidentemente, das teses até aqui demonstradas. Os valôres podem ser distribuídos em classes e, portanto, são classificáveis, e o número dessas classes é proporcionado às classificações que se podem estabelecer quanto ao ser.

*
* *

TESE 68 — *O desejo de per si não cria o valor, apenas o revela ao desejante.*

O desejo revela-se pelo apetite para algo. É desejável o que corresponde à conveniência do desejante. O que é, na coisa, e que corresponde a essa conveniência, é desejável;

portanto, um valor. Na verdade, o desejo não cria êsse valor do desejável, mas apenas o revela. As coisas são desejáveis por outras, porque correspondem ao desejo dos desejantes, e o são no grau de sua desirabilidade. Não é, portanto, o desejo que cria o desejável. Êste é desejável porque corresponde ao desejante. E, numa coisa, há algo desejável, quando corresponde a êsse desejo. Portanto, essa coisa passa a ter valor para o desejante, quando se revela o desejável dela para aquêle. Portanto, não é o desejo que cria o valor, mas é, por meio dêle, que êste também se revela.

* * *

TESE 69 — *O desejo revela uma ausência.*

Não pode ser desejado o que já se tem plenamente ou se julga ter. No desejo, há um apetite para algo; portanto, tende para algo. Revela o desejo uma *via fiendi*, a passagem do que é para o que pode vir a dar-se, a meta, a posse ou a fruição do desejável do desejado. Portanto, no esquema do desejo, há a revelação de uma ausência, de algo de que carece o desejante. Mas, o desejável é algo julgado como tal pelo desejante. Há, assim, no desejável, algo que se analoga ao desejante, pois, do contrário, não seria por êste desejável. Essa analogia é que nos cabe examinar.

* * *

TESE 70 — *O desejável é ser, e o máximo desejável é o Ser Supremo.*

O nada não pode ser objecto de uma acção. E o desejar realiza-se na acção do desejo. Portanto, todo desejável é

um ser ou modo de ser. Quando se deseja a extinção de algo, para que se torne nada para o desejante, na verdade o que se deseja é o bem que está obstaculizado por outrem. É, pois, um desvalor que se deseja ausente por obstaculizar um valor que se quer presente.

O desejo acósmico da total aniquilação do ser, que se manifesta em alguns entes humanos, não refuta a tese, pela razão seguinte: êsse desejo acósmico surge de uma decepção. Na verdade, o que se quer é um bem pelo afastamento de tudo quanto obstaculiza ou prejudica. Nesse ímpeto, mòrbidamente, pode o ser humano desejar o nada absoluto. Mas, há aí confusão, porque o realmente desejado é a ausência do desvalor, não a "presença" do nada, porque êste não tem nem pode oferecer uma presença.

O ser finito deseja mais ser, além de desejar o próprio ser. O ser finito é desejante, porque não tem a plenitude absoluta de ser. E ao adquirir mais ser, seu anelo não seria sopitado, porque deseja mais. Conseqüentemente, a meta final do desejante é o Ser Supremo, porque êste é ser em absoluta plenitude de ser.

Se tal não é objecto de juízo para muitos, tal não nega a possibilidade de tornar-se objecto de um juízo. Revela apenas o estado de confusão em que permanece um determinado espírito. A demonstração de que todo ser deseja mais ser, já foi feita em *Filosofia Concreta.* Ora, todo ser é um valor, logo todo ser deseja o que é o máximo valor.

O não compreender que todo valor é objecto de um desejo e, no homem, de um juízo, o primeiro como manifestação *páthica,* e o segundo como acto operatório da intelectualidade, levou muitos a darem preferência a um ou a outro, o que nos explica a variedade das doutrinas que se polarizam numa visão afectiva dos valôres, para uns, ou numa visão intelectualista dos valôres, para outros.

Ehrenfels estabeleceu uma tese de que "a grandeza de um valor é proporcionada à sua desirabilidade".

Os economistas, como Adam Smith e outros, proclamam que é o desejo a fonte do valor. Neste caso, o desejo seria criador de valor, pois há valor em tudo quanto desejamos, e tem valor porque desejamos. O que não desejamos, deixa de ter valor.

Mas, assim como mostramos que o acto de pensar não cria o pensamento, mas apenas o revela; o desejo não cria o valor, mas apenas o revela.

Todo desejo é uma moção *ad quem*, para o desejado. O desejado é desejável, porque corresponde à desirabilidade. Mas o desejado *tem* o desejável, é positivo nêle. Portanto, o desejo apenas revela o que é desejado; revela o valor que está na coisa.

Vimos que o desejo é produto de uma insuficiência. Se desejamos, é porque não temos. O esquema do desejo é um pretender o de que carecemos. E se o ausente se assimila ao que falta, êle preenche uma lacuna. Portanto, o desejado tem uma positividade, que é assimilável ao que o esquema do desejo põe, como o que o completa. Como não há uma completude total, somos sempre desejosos, pois só o Infinito poderia satisfazer totalmente o desejo, pois só êle poderia completar tôdas as ausências.

Podem os axiólogos se colocarem, como aliás se colocam, ante o desejo e o desejado, em uma dessas duas posições:

1) a que afirma que o desejável nada mais é que o objecto do desejo. Neste caso, o desejo julgaria do valor. É a posição do relativismo psicológico.

2) O desejável suscita o desejo e o justifica (Tomás de Aquino dizia "appetitur aliquid quia bonum est", desejamos o que é bom. Neste caso o bem, é valor, é o que suscita o desejo).

Portanto, colocar-se-ia aqui uma pergunta: é o desejo que produz o desejável ou o desejável que produz o desejo?

Às respostas unilaterais, nossa resposta só pode ser uma: o desejo busca o desejável porque êste corresponde ao desejo. É o que demonstraremos a seguir.

*
* *

TESE 71 — *O desejo, no homem, busca o desejável, porque êste corresponde ao desejo.*

Como sêres biológicos e psicológicos, temos carências, como o tem todo o ente corpóreo, e todo o ente criado, que participa do ser e não tem a plenitude actual do ser. O desejo é um ímpeto para o que nos falta.

Desejamos o desejado, mas desejamos o desejável também.

Não podemos condenar o desejo, nem refutá-lo; êle é em nós vida e carne.

Aspiramos ao infinito, porque não somos infinitos, e porque somos algo. Não poderíamos desejar o infinito se o tivéssemos, mas também não poderíamos desejá-lo se não o tivéssemos.

Participamos dêle (é a nossa posse virtual da infinitude), mas não o temos (a posse actual).

Desejamos por isso. Mas, que desejamos? Desejamos o que não temos plenamente. Não é o desejo apenas que dá valor ao desejado, embora o desejo também lhe dê um valor. O desejado é um valor, porque é *digno* de ser desejado, e tem o *que pode* ser desejado. Todo o desejado tem um valor, o valor de ser desejado ou desejável. Há um valor actual (*an sich*) e um valor para outros (*für anders*). O desejo dá um suprimento de valor ao valor do desejado.

Entre o esquema do desejo e o esquema do desejado, há contemporaneidade, pois o desejado o é porque corresponde ao esquema do desejo.

Há, assim, um valor no objecto, enquanto considerado em si, e um valor para nós, que não lhe arrebata o valor que é dêle, e êste valor, para nós, está na capacidade de satisfazer o nosso esquema de desejo, o nosso anelo, na capacidade de encher um vazio.

Ao realizar êsse preenchimento, o desejado, alcançado pelo desejo, completa-o como esquema, e dá-nos o de satisfação, e êste o de prazer, que se actualiza quando do cumprimento dinâmico da satisfação. E a satisfação, no actualizar-se, que é o prazer, é, por sua vez, um valor que se empresta ao desejado.

A oposição entre o nosso desejo e o desejado é diminuída, vencida, superada. E o afastamento do desejado (objecto) do desejo (sujeito) pode ser aumentado ou diminuído. A captação do desejado pode ser obstaculizada, favorecida.

Tudo quanto obstaculiza, tem um valor opositivo para nós.

Tudo quanto favorece a sua captação, tem um valor positivo. Não é o valor que suplanta a oposição, como pensa Stern; é o suplantar da oposição que é um valor.

A afectividade realiza a fusão entre o sujeito e o objecto, como já vimos. Há valor sempre em todo acto afectivo, como há em tudo. Mas, o valor é positivo ou opositivo, segundo corresponda à desirabilidade ou não. Até aqui, já nos foi possível firmar algumas teses:

Todo ser é valor. Todo ente tem valor.

Há um valor ontológico, que é o do ser.

Há um valor ôntico, que é o do ente.

E como os entes são interrelacionáveis, e formam entre si outros entes relacionais (assistenciais), pois todos os entes, ônticamente considerados, são assistenciais, o valor ontológico do ser, ao entificar-se, tem um valor ôntico, o qual é proteico segundo a assistencialidade do ente.

Há, portanto, um valor invariante: no ontológico.

Há um valor invariante: no ôntico.

Mas, no ôntico, assistencialmente considerado, há um valor variante.

O ente, ontològica ou ônticamente considerado por nós, correspondendo à nossa desirabilidade, tem um valor variante ou não, *para nós.*

Na intelectualidade, a subjectividade e a objectividade são inseparáveis. A afectividade supera essa polarização. Há transubjectividade e transobjectividade no acto *páthico,* porque há fusão entre objecto e sujeito, fundidos na frônese.

O desejo é uma actividade espontânea que se objectiva no desejado ou no desejável, ou não, mas que tende a objectivar-se.

Por isso, se vê quão errados andam aquêles que julgam que a afectividade é meramente passiva.

Os estados *páthicos* têm valor, como tudo tem valor.

Em todo juízo *páthico,* fundado na afectividade, há um valor.

Em todo juízo intelectual, há um valor, o valor de escolha.

Tal afirmativa não implica que se reduza o juízo intelectual a um mero juízo de valor. O valor está na escolha que permite, a posteriori, enunciar o juízo intelectual. O

valor dêste juízo, enquanto tal, está na sua adequação ao referente.

O valor ôntico tem um valor que lhe dá o infinito do ser, que é a sua subsistência, o ontológico.

Há axiólogos modernos, que opõem o ser ao valor.

Mas, oportunamente, examinaremos êsses aspectos.

* * *

Cada ente, axiològica e ontològicamente considerado, é portador de valôres actualmente positivos ou opositivos (e também negativos, isto é, por ausência), como também potencialmente positivos ou opositivos.

Todo apontar de um valor implica um valor polarmente contrário, que é virtualizado por estar em potência ou porque o virtualizamos.

Dessa maneira, é compreensível a tese relativista dos valôres, como a que afirma a base material dos mesmos (Scheler, etc.).

Cada ente tem em si aquelas condições favoráveis a um grupo de entes, mas desfavoráveis ao grupo polarmente contrário. O valor, que é positivo ao primeiro grupo, funda-se nos mesmos elementos que o tornam opositivo ao segundo grupo.

* * *

TESE 72 — *A apreciação dos valôres e a valorização ou desvalorização dêles depende da esquemática humana.*

Os valôres são, para o homem, relativos à sua conveniência. Ora, esta é relativa ao conjunto da sua esquemática

psicológica geral, considerando-se aqui todos os seus aspectos e modalidades que possa històricamente surgir no homem. Conseqüentemente, a apreciação dos valôres, a valorização (acrescentamento, suprimento de valor) as desvalorizações (diminuições, etc.) dependerão dessa esquemática.

* * *

TESE 73 — *O desejar o homem que as coisas fôssem o que êle julga que deveriam ser, revela já uma apreciação e a possibilidade de uma valorização.*

O homem se caracteriza pela sua capacidade de valorar e também por sua capacidade de efectuar valorizações e desvalorizações. O espetáculo do mundo, e de si mesmo, não o satisfaz plenamente. Por essa razão é êle capaz de desejar que as coisas, os homens e êle mesmo, fôssem diferentes. Essa capacidade humana é revelada por seu carácter utópico, porque onde está o homem está a utopia. O facto do ser humano ser capaz de avaliar o que é, com a possibilidade ideal que êle desejaria que fôsse realidade, revela haver já uma apreciação e também uma capacidade de valorização.

* * *

TESE 74 — *A Ética, por examinar as coisas como devem ser, incorpora-se à região ontológica dos valôres.*

A Ética é a disciplina do dever-ser, do *sollen* dos alemães, do *debeo* dos latinos, *de* e *habeo,* do *ter de.* Ora, todos

os fundamentos da Ética revelam apreciações de valôres, porque a construção ética, concretamente fundada, não é apenas a moral, que se funda nos costumes, mas o dever--ser, que é captado segundo os valôres mais convenientes ao ser humano. Conseqüentemente, a ética incorpora-se à região ontológica dos valôres, porque o fundamento da ética não é o costume, mas o dever-ser ontològicamente considerado, o que implica, inelutàvelmente, o valor.

* * *

TESE 75 — *As discussões que se processam na Axiologia seguem a via que se percorre do sentir ao querer.*

Realmente, ao examinarem-se as diversas doutrinas axiológicas, verifica-se que elas partem ou da sensibilidade, do sentir humano, ou da afectividade humana, ou da intelectualidade e, nesta, do querer. Em tôrno das valorizações, que se formam nesses processos do nosso Nous (espírito), fundamentam-se tôdas as discussões axiológicas.

* * *

TESE 76 — *O valor é positivo ou opositivo ao valorante.*

Um êrro comum consiste em considerar o opositivo como negativo e, dessa forma, escamoteá-lo.

Quando se afirma um valor a alguma coisa, considera--se esta privada do valor polarmente contrário, o que já mostramos não corresponder a uma apreciação dialéctica, mas apenas formal.

E tal se dá porque, quando consideramos formalmente o valor *bom,* excluímos naturalmente o *mau.* Mas, aí estamos trabalhando com os valôres formalmente, isto é, despojados de sua posicionalidade num facto determinado.

No entanto, quando afirmamos que alguém é bom ou mau, a afirmação de um dêsses valôres não exclui o outro, a não ser que o façamos formalmente, porque a bondade de alguém pode ser captada, segundo relações que, diferentes, podem fazer ressaltar o aspecto opositivo.

Assim, um medicamento tem uma positividade benéfica, e também uma opositividade maléfica, pois se ob-põe aos micro-organismos maléficos ao ser aplicado no homem.

Considerando-se do ângulo antropológico, e formalmente, veremos, na bondade do medicamento, a privação da maldade. Se o micro-organismo também procedesse formalmente, consideraria o inverso: na maldade veria a privação da bondade.

Se considerarmos que negativo é sempre *nec*-ação (de *nec,* daí necare, matar) privação de uma actividade, de uma presença, consideraremos como negativo apenas o que é considerado privativo, ausente, e deixaríamos o conceito de *ob*-posição (oposição) para o que é presente, e que se coloca contra algo.

Êsse proceder formal leva a alguns idealistas (e os menores, reconheçamos) a considerarem com positividade apenas o sujeito, e o objecto como negativo de positividade, cuja existência está em nós e por nós, e nada mais, e, por sua vez, leva aos realistas, empiristas, etc., a negar a positividade do sujeito, que tem um existir no objecto, que o cria, que o constrói.

São tais confusões que levaram alguns filósofos a preconceitos como o ontológico e o axiológico, o que os leva a dialécticas complicadas.

Assim, a afirmação da positividade do ser e da negatividade do não-ser, que permitiu a construção formal do conceito de nada, conceito da pura privação de todo ser, mas o qual, por si mesmo, não significa nada.

Ora, o nada, como privação, é negativo, pois nega tôda actividade, tôda eficacidade. Do contrário, se tivesse eficacidade, seria ser.

Uma tensão, enquanto tal, é. Seu ser actualiza-se através de seu estar. Êsses estados são sucessivos, porque, como já vimos, tôda tensão tem uma *história,* e essa história é o seu devir, é a actualização, no tempo, de seu epimetêico-prometêico, que forma a sua totalidade global, como já vimos, e ainda veremos melhor.

Se a tensão, no seu processo, decompõe-se, desaparece qualitativamente como tensão, para permanecerem apenas os elementos tomados quantitativamente que a constituíram, deixou ela de *ser,* para não-ser no presente, para ser no epimetêico da ordem a que pertence.

Uma sociedade, fundada por um número determinado de indivíduos, para a realização de um fim, dissolvendo-se pela obtenção dêste, deixa de ser, é não-ser, após sua dissolução, mas os elementos componentes, apenas quantitativos, podem permanecer por isso. A sociedade, como tensão, ontològicamente considerada, deixou de ser, passa a não-ser, é negativa, *nec...*

Outra sociedade, que se forme, para combater os fins preconizados pela primeira, opõe-se a esta. Mas, tem posicionalidade *ob* quanto à primeira. Sua acção é negativa, tomada abstracta e formalmente pela primeira. Mas, na

concreção geral dos factos sociológicos, ela é activa, afirmativa portanto, positiva, embora se coloque *ob* à primeira.

Ela não é um não-ser, enquanto não-ser. Seria não ser se considerada formalmente. É uma positividade em antagonismo.

Torna-se, assim, claro que devemos distinguir negatividade de oposicionalidade. E tal distinção evitaria as confusões entre não-ser e nada, e entre negação e oposição.

São tais confusões que levam a alguns metafísicos (a maioria, reconheçamos) a considerar o mal apenas como privação de bem.

E por que? Colocados formalmente, não poderiam concluir diferentemente. Mas, se aceitamos que os valôres se fundam em algo, fundam-se em certas disposições numéricas das tensões, o mal tem uma positividade em disposições que leva uma tensão a ser inconveniente para outra, ou a um elemento componente de uma tensão a ser um mal ao todo, isto é, desde que não coopera na ordem, que é a relação entre o todo e as partes, e as partes entre si, formando uma unidade.

Consideremos o princípio axiológico de que a ausência de um valor opositivo (indevidamente chamado negativo pelos formalistas) seja um valor positivo.

Uma análise dialéctica logo nos explica o que há:

Se uma tensão é julgada boa, porque *não há* nela tal valor que lhe é contrário, que se opõe à sua ordem, o valor positivo é construído sôbre a possibilidade da presença do valor oposto. Se êste lá estivesse, não valeria o que vale. Portanto, não é a ausência, enquanto tal, que dá um valor positivo, é apenas a não-actualização de uma possibilidade que, actualizada, seria positiva. Nesse caso, o valor, chamado indevidamente negativo, é considerado como posicional formalmente, não porém nesta ou naquela tensão. O que

dá valor positivo não é a ausência pura e simples, mas a positividade do valor que não ocorreu na tensão em foco.

Vejamos um exemplo eloqüente dessa confusão, que nos é apresentado por Kierkegaard.

"Quanto mais negativamente nos fôr dada uma prova, melhor é ela, pois o negativo supera o positivo; é êle infinito, e conseqüentemente é excludente do positivo".

Mas, que considera Kierkegaard como infinito? Em sua obra, vê-se logo que o infinito, para êle, é o ser. Ora, o ser é a verdadeira positividade. O positivo de que êle fala é finito. E infinito para Kierkegaard é o negativo. Dessa forma, inverte os papéis, o que aliás é comum entre os negativistas, que chegam a dar positividade, eficacidade ao *nada*, que passa, assim, para a categoria de ser.

Até aqui há apenas escamoteamento, pois o negativo está sendo pensado apenas como opositivo ao positivo, o que não o priva de positividade, de ser.

Estamos em face de verdadeiras acrobacias de palavras, mas não saímos do carácter positivo do valor indevidamente chamado negativo.

Desde que compreendamos que o juízo negativo não é privado de posicionalidade (pois o espírito humano apenas afirma, porque é activo e tôda actividade é afirmação) mas que é um juízo que *recusa* a presença actual ou possível, numa tensão, qualquer que seja sua classe, logo compreendemos a positividade dêsse juízo, sem a necessidade de lançar mão de conceitos esvaziados abstractamente para compreendermos o processo do devir.

A trama dos antagonismos e das antinomias nos oferece a explicação clara dêsses verbalismos, que precisamos substituir por positividades, — pois tôda concreção é positividade — sob pena de nos perdermos na divagação de esquemas abstractos, inanes, que, na realidade, como já

vimos, para serem construídos, exigem a positividade, que é apenas recusada formalmente.

Nós temos consciência de uma oposição. E quando tomamos conhecimento dêsses opostos, consideramos indevidamente um como positivo e outro como negativo, quando, na verdade, é opositivo. E é essa trama que nos permite construir o juízo negativo, o qual não exige uma presença apriorística da negação, nem é precedido por um acto de negação, como o querem fazer os hipostasiadores do nada. É êle apenas uma afirmação, acto de afirmação da recusa em uma tensão do que constitui a heterogeneidade da outra. Portanto, essa actividade "negadora" é afirmadora.

E outro não é o proceder da matemática, quando trata de números negativos, que são positividades *ob* a outros, daí, a possibilidade de mudanças dos sinais.

Antes das demonstrações, sintetizemos algumas das oposições dialécticas. *As oposições se dão*:

- oposições
  - Positividade tomada *ob*
    - antagonismo (regionalmente resolúvel)
    - antinomia (regionalmente irresolúvel)
  - Positividade parcial *ob*
    - deficiência parcial (privação)
    - atético (ausência de positividade)
  - Nas proposições lógicas
    - afirmação
      - universal
      - particular
    - negação
      - universal
      - particular
  - espécies
    - contradicção
    - contrariedade
    - sub-contrariedade

Essas oposições foram por nós estudadas em *Lógica e Dialéctica* e mereceram outros exames em *Métodos Lógicos e Dialécticos*.

Em suma:

A trama do positivo e do opositivo corresponde, pois, ao próprio facto de compreender: é a condição universal da consciência de uma oposição.

O oposto é *não* ao pôsto, como posição inversa, e negativo apenas como *ob* (formal), e não como *vazio de.*

O acto afirmativo de recusa, que chamam de acto negativo, é posterior e não anterior à oposicionalidade — é esta que gera actividade "negativa" do espírito, e não o inverso. Escrevemos sob aspas, porque tôda actividade é positiva.

Assim, tôda compreensão é dominada pelas polaridades do positivo e do opositivo. O conhecimento não é separável da acção de conhecer, e, nessa acção, há bipolaridade accional (o que nos é revelado pelo gama da actividade psicológica de adaptação, através da polaridade de acomodação e da assimilação, virtualizações e actualizações, que formam a complexidade do conhecer).

Dessa forma, não há necessidade de refutar-se Parmênides, cuja concepção do ser e repulsa à idéia do não-ser, está implicada na própria concreção. O êrro foi *formalizar* Parmênides. Nós o reivindicamos, como elemento construtor de uma visão tensional do universo, graças à dialéctica. Também outras reivindicações virão...

* * *

TESE 77 — *O valor é a revelação gradativa do ser.*

O valor não pode deixar de ser um ser, já o mostramos. Ontològicamente, o valor é ser. O ser é o suporte, o subsistente. O valor é o ser, quando dinâmicamente considerado; é profundamente identificado no ser.

Distinguindo os planos do ser, distinguimos os planos do valor:

1) *Plano divino do Ser* — Valor divino da perfeição — Valor sem escalaridade. Valor teològicamente considerado. Medida de perfeição de todos os valôres. Deus, como a medida de tôdas as coisas, é tema teológico da medida qualitativa, pois as qualidades medem-se por suas perfeições específicas. É o valor de eternidade.

2) *Plano ontológico do Ser* — Valor *invariante* como suporte de todos os valôres.

3) *Plano ôntico do Ser* — Valor dos entes enquanto tais, valor para si mesmos (*an sich*), e valor para os outros (*für anders*) invariante — Valor variante do processo do devir. Valor assistencial (relacional, que serve de fundamento ao relativismo dos valôres, enquanto os dois primeiros servem de fundamento ao realismo dos valôres).

4) *No plano humano* — Valor assistencial do relacionamento dos entes para nós, e captação dos valôres dos outros planos.

*

* *

O existencialismo afirma que a essência é posterior à existência, em contraposição à afirmativa essencialista, que é contrária. A existência, ônticamente prefixada, é símbolo da essência, que pertence ao simbolizado, mas, por sua vez, símbolo do simbolizado, que é eternidade, que não simboliza, mas permite simbolizações.

O valor não é a essência das coisas apenas, nem a essência é valor apenas.

A essência é valor e valor é também essência. O valor, portanto, predica-se à essência como à existência, mas esta pode obter um suprimento de valor ao actualizar suas possibilidades, como a liberdade, o querer, etc. Êsse suprimento é apenas o valor que revelam tais possibilidades ao se tornarem actuais, que, por isso, acualizam também o seu valor. Vê-se, pois, claramente que o valor não se separa do ser.

O valor encontra no ser sua fonte, porque todo ser é valor e todo valor, ser. O valor revela o dinamismo do ser, imutável como ser, mas mutável como o ser em todos os relacionamentos dos entes.

O valor é a revelação do dinamismo do ser, repetimos. O valor é a "vida" do ser. Não é abandonando o ser que encontrarèmos o valor; é alcançando-o que alcançamos aquêle, e os graus de ser, os modos de ser, revelam-nos os graus do valor e os seus modos.

O movimento do ser é o valor, o seu dinamismo também o é.

"Enquanto um ser não possui o bem, êle quer outra coisa que êle não é, desde que êle o possui, quer ser o que é... Sua essência não está fora da sua vontade. Por ela, êle se determina, por ela êle se pertence. É por ela que cada ser se faz e se determina". Estas palavras de Plotino são sugestivas.

O ser ônticamente considerado não possui o bem de sua perfeição específica. Quer o bem que não é. E se o possui, se o alcança, quer ser o que é. Quem encontra o seu bem, deseja conservá-lo. Enquanto não o tem, anela tê-lo. Alcançado, conserva-o. É um valor que busca outro valor. E nessa busca, tudo quanto o favorece, é um valor positivo; tudo quanto o obstaculiza, é demoníaco, opositivo. Alcançando-o, completa-se. Quer permanecer de posse dêsse valor que valoriza o seu valor ôntico. Mas, êsse querer vem

dêle, êsse anelar vem dêle; é a voz do seu bem que clama por afastar os obstáculos.

A vontade é o bem em dinamismo, e se se desvia do seu verdadeiro bem é porque a falseamos.

O ente é uma unidade. Mas, que faz a unidade do ente senão o acto? O acto é a essência do ser e do valor que nêle se identificam.

O valor é um transcendental que revela o poder do ser.

O valor tem um valor. O valor é ser e o ser tem o ser, por isso, o valor tem um valor. Participamos do ser, quando participamos do seu dinamismo, por isso, o valor é o mediador de nossa participação com o ser.

Pela preferência, fazemos uma análise do valor, como, pelo conhecimento, fazemos uma análise do ser.

Pelos nossos meios intelectuais, esboçamos estructuralmente a forma dos objectos: pelas nossas preferências, esboçamos estructuralmente a forma do valor.

Estimamos porque comparamos valôres, pois estimar (de *timós*) é avaliar valôres ao compará-los com outros. Eis por que os valôres são comparativos, são superlativos, são conhecedores de graus, e, portanto, se hierarquizam, e se instalam em escalas de valôres móveis.

E apreciamos um valor quando avaliamos o valor do valor; mas, para tal, é necessário pô-lo em funcção de uma escala completa de valôres, momentânea ou estável, não importa.

Valoramos, estimamos, apreciamos, comparamos valôres. Verificamos diferenças entre êles, que ainda são valôres. Valorizamos e desvalorizamos valôres.

Portanto, o valor é um transcendental, pois o predicamos de todos os sêres. É o ser dinâmicamente considerado, é o ser em sua pujança. O valor não se separa do ser, apenas

dêle se distingue, como os entes, que embora se separem uns dos outros, enquanto são sêres, apenas se distinguem.

O valor é o modo dinâmico do ser do ser. Por que criar um novo dualismo, quando uma visão concreta do ser e do valor nos permite ter uma noção clara de tôdas as dificuldades que o valor apresenta?

E, ademais, não aproveita nossa concepção tôdas as afirmações concretas sôbre o valor, desde a dos realistas, a dos nominalistas e a dos conceptualistas, para construir uma visão concreta dialéctica, que reune, em vez de separar?

Não cooperam os diversos valôres, que os entes revelam, para uma visão global do próprio ser, rico agora de todos êles, porque nêle há todo o valor infinitamente, porque nêle estão todos os valôres que foram, que são e que poderão ou poderiam ser?

* * *

TESE 78 — *Os valôres também se evidenciam na ordem dos factôres emergentes e predisponentes.*

Busquemos, primeiramente, colocar o valor em face dos factôres, segundo a classificação decadialéctica.

Considerando os factôres emergentes, temos bionômicamente a colocação do valor em tôda a actividade e no processo vital. Fisiològicamente, há actos que revelam preferências, e a vida é um constante valorar, em nós, como o é em todos os sêres vivos. Fisiològicamente, preferimos isto, preterimos aquilo. Agimos, no sensório-motriz, em actos de valoração que são demasiadamente evidentes, sem que, naturalmente, se revelem, quando se dão, conscientemente para nós. Podemos nada saber intelectualmente dos valôres,

mas, sensorialmente, *sabemos*. E nos factôres psicológicos também o nosso espírito funcciona por valorações e valorizações, quer de ordem afectiva (desejos), quer de ordem intelectual (juízos operatórios).

Emergentemente, temos tôdas as manifestações da desirabilidade, pois todos os valôres são objectos de um desejo, pelo menos.

Nos factôres predisponentes, tanto os ecológicos como os histórico-sociais afirmam valôres em seu actuar, quer ante nós mesmos, quer ante o mundo circundante. E tudo quanto superstruturalmente realizamos, é sempre símbolo dos nossos valôres.

Tôdas as realizações humanas são um apontar para os valôres que consideramos, quer com consciência dêles, quer não.

Todos os factos são valôres ou desvalôres para nós. E se somos forçados a pensar no desvalor, não se deve ver, neste, uma ausência de valor, como se algum ser não o tivesse, mas, apenas ver, num determinado ser, ausência do valor desejado e a presença de um valor opositivo, que é um desvalor para nós, mas, por sua vez, uma valor positivo para outro ser.

Se meditarmos que todo existente, corpòreamente considerado, é portador de valôres e desvalôres, desejáveis segundo os relacionamentos com outros sêres, compreendemos a presença de valôres positivos e opositivos, que o são inversamente para outros sêres.

Uma idéia, enquanto formal, pode não oferecer valôres opositivos. Os esquemas, que formamos de bondade, de perfeição, excluem desvalôres, excluem o opositivo. Mas, não nos esqueçamos que, aqui, são esquemas abstracto-noéticos. Os esquemas concretos, como formas que têm um *arithmós*, um número, no sentido pitagórico, têm a presença

contemporânea do valor-desvalor. Essas afirmações são demonstradas nas teses que se seguem.

*
* *

TESE 79 — *A ausência de um valor opositivo é um valor positivo.*

Tudo que ao desejante lhe obstaculiza a posse ou domínio do desejado, lhe é oposto e vale como oposição. A ausência de um pôsto, o qual é um valor, mas desvalor para o desejante, e facilita a êste a posse do desejado, conseqüentemente essa ausência do obstáculo, apresenta-se como um valor positivo. A ausência não é um nada puro, absoluto, mas um nada relativo. Em *Filosofia Concreta,* demonstramos que o nada relativo tem positividade. É essa positividade que dá a base positiva ao valor da ausência.

*
* *

TESE 80 — *A ausência de um valor negativo é um valor positivo.*

O valor negativo é evidenciado pela ausência de um valor positivo. A ausência dêste é a afirmação da presença daquele. Portanto, essa ausência é o apontar de um valor positivo, e tem ela um valor positivo, porque a presença de tal é já um valor.

*
* *

TESE 81 — *Sendo o Ser Supremo o supremo ser, é também o bem* (valor) *supremo e o supremo bem* (valor).

Provamos por outras vias.

Que o Ser Supremo é o supremo ser, já o demonstramos apodìticamente em *Filosofia Concreta,* e também nesta obra. Que é o bem supremo e o supremo bem, portanto o supremo valor e o valor supremo, é uma decorrência do que já ficou demonstrado. O valor ou é um ser ou é nada, pois, não há meio têrmo entre ser e nada, como já foi provado. Sendo, ademais, o ser valor e o valor ser, o Ser Supremo é o ser supremamente valioso. E como o valor é ser, é êle o supremo valor. Conseqüentemente, o Ser Supremo é o Supremo Valor. Ambos se identificam.

Ross em "Plato's Theory of Ideas" (pág. 43) acusa Platão de afirmar que Deus é o "the supremely good being" mas que não é êle "goodness". Neste caso, Deus participaria da bondade e não seria bondade. Neste caso, ela seria, então, superior ao Ser Supremo, que é o supremo ser. Ora, a bondade ou é nada ou é ser. Sendo ser, identifica-se com o Ser Supremo, porque ela é a Suprema bondade (valor). E essa afirmativa é do pensamento platônico, o que Ross não percebeu.

* * *

TESE 82 — *Por não haver meio têrmo entre ser e nada, o valor ou é ser ou é nada.*

Prova-se ainda por esta via.

Já ficou demonstrado que não há meio têrmo entre ser e nada, pois o nada relativo é positivo e aponta ao ser,

como já demonstramos em *Filosofia Concreta*. O valor, por conseguinte, se *vale*, como o quer Lotze, valer é um modo de ser ou seria nada. Ora, o valor, quer tomado subjectiva, quer objectivamente, é alguma coisa e não nada. Conseqüentemente, é ser. Caracterizar, ontològicamente, o ser do valor, é o que cabe à Axiologia. Desligá-lo do ser, é reduzi-lo a uma abstracção inane.

* * *

TESE 83 — *Há uma hierarquia nos valôres em si, para-si e para-outrem.*

Ratificando as provas anteriores, podemos propor a que segue:

O valor da coisa-em-si é dado pela participação desta ao valor eminentemente considerado. A medida do valor-em-si obedece ao mesmo cânone da medida qualitativa. Assim como esta se mede pela perfeição específica, pois o verde êste é mais ou menos verde, segundo a perfeição específica do verde, do qual não temos uma posse actual, mas apenas virtual, o valor de participação se mede pela perfeição infinitamente considerada em sua espécie. Ora, como há graus de participação, há graus de valor. Portanto, os valôres das coisas, considerados em si, são, de certo modo, unívocos aos valôres de perfeição, de eminência. Como a coisa é participante, em grau maior ou menor, da perfeição, seu valor, para si, é também gradativo. Dêste modo, os valôres-em-si oferecem uma hierarquia, pois há valôres que valem mais que outros, quando considerados em si. Como há hierarquia de sêres, há hierarquia de valôres. E, para-si, os valôres são também hierárquicos. Os valôres para-outrem apresentam evidente hierarquia, mais fácil de captar.

* * *

TESE 84 — *Os valôres-para-si e para-outrem apresentam uma hierarquia variante que constitui a escala de valôres.*

A hierarquia dos valôres-em-si é invariante, pois o valor de ser, de existir, será sempre superior ao valor para outrem. Para que algo seja saudável, é mister que, primeiramente, exista. Mas, os valôres-para-si, tomados do ângulo de um ente, são hieràrquicamente móveis, pois variarão segundo os interêsses dêsse ser, no decurso de sua existência. Igualmente, os valôres-para-outrem, pois o que oferece maior desirabilidade para um ser, hoje, pode não oferecer posteriormente, como se observa entre os sêres vivos. A hierarquia, aqui, portanto, é variante. No campo antropológico, essa variação das posições hierárquicas dos valôres indica as diversas escalas de valor, que variam segundo os indivíduos, os grupos sociais e até os organismos sociais maiores, incluindo ainda os ciclos culturais.

*
* *

TESE 85 — *As escalas de valôres para-outrem encontram uma justificativa de ordem ontológica, e, sobretudo, de ordem afectiva.*

Se uma escala de valôres-em-si obedece à hierarquia ontológica, como já o demonstramos, o mesmo nem sempre se verifica quanto à escala dos valôres-para-si e para-outrem. Demonstramos que essas escalas dependem de graus de apetibilidade, o que é sujeito a variações. Ora, essas variações decorrem do interêsse do apetente, como já demonstramos. Conseqüentemente, a hierarquia dêsses valôres nem sempre obedece a uma ordem ontológica, a

qual é invariante, mas, à variabilidade decorrente dos graus de apetibilidade dos entes.

*
* *

TESE 86 — *Nas escalas variantes de valor, há valorizações e desvalorizações dos valôres.*

Se a escala ontológica de valôres é invariante, a variabilidade, nas escalas ônticas de valôres, está relacionada ao apetente e ao apetecido. E os valôres assumem um grau hierárquico superior ou inferior, porque tomaram ante o apetente um grau de desirabilidade maior ou menor. Conseqüentemente, tais valôres são valorados superiormente, ou seja, super-valorados, ou valorados inferiormente, ou sejam, hipovalorados. Já demonstramos que os valôres são, por sua vez, objectos de valorações. São tais valorações que estabelecem a hierarquia variante dos valôres. No campo antropológico, as escalas de valôres processam-se por essas valorações.

*
* *

TESE 87 — *Os valôres têm um valor em si e para outrem.*

Se os valôres são objectos de valorações, super ou hipo-valorações, são êles, por sua vez, valôres de valôres. E é evidente essa situação, porque os valôres valem em si mesmos, dentro de uma hierarquia ontológica, como já vimos. Mas, o valor, porque é tal, vale, e o seu valer é um afirmar o valor e, conseqüentemente, é valor. No campo antropológico, ao estabelecer-se um valor, hieràrquicamente, êste, por

ser valorado, vale pela posição que ocupa. Recebe assim, suprimento de valor que se acrescenta ao valor-em-si. Êsse suprimento de valor, que recebe o valor-em-si, é proporcionado ao valor para-outrem, ou seja: é proporcionado ao grau de desirabilidade que oferece para outrem. Mais uma vez, se revela para nós que o valor provoca uma apreciação contínua, quando examinado analìticamente, pois, ao estabelecer-se um valor, valoramos o valor, valorizando-o ou desvalorizando-o, dando-lhe um novo valor, o qual, por sua vez, por receber um valor, por valer mais, vale mais, e assim sucessivamente. Nunca se esgota a análise valorativa, como nunca se esgota o ser na análise, como matemàticamente se pode verificar. Ademais, êsse facto robustece, por outras vias, a tese de que o valor é um manifestar do ser, cujo enunciado mais claro, e cujas provas mais decisivas serão apresentadas oportunamente.

* * *

TESE 88 — *Há uma pluralidade de valôres.*

Demonstrado que todo ser é valor, e todo valor é ser, às polaridades do ser corresponderiam polaridades dos valôres. Como demonstramos em *Filosofia Concreta,* o ser finito, no seu actuar, implica a polaridade, pois implica dinâmicamente oposições. Portanto, há polaridade de valôres. Mas, dessa afirmação, ainda não decorre apodìticamente que haja, sempre e necessàriamente, polaridade de valôres. Sabemos que, na Axiologia, predomina a aceitação da polaridade constante dos valôres. Seguindo, porém, os métodos da filosofia concreta, agora aplicada ao campo axiológico, necessitamos de certas providências, antes de uma afirmação categórica sôbre o assunto. Demonstra-nos a *filosofia concreta,* que o Ser Supremo é o supremo valor, como já o demonstramos, e que a êsse valor não corresponde polar-

mente outro. O valor da finitude não é polarmente o contrário do valor da infinitude, pois, aquêle dêste participa, pois é apenas o valor de grau intensistamente menor, não porém, contrário. Ao Bem Supremo, não corresponde o mal supremo, pois o mal, sendo, ou grau escalar menor de bem, ou privação dêle, nunca atingiria a absoluta privação de tudo, pois tal seria afirmar o nada absoluto, o que demonstramos ser absurdo. Já temos, portanto, o primeiro exemplo de um valor que não sofre polaridade. Partindo ainda do postulado demonstrado, que ser é valor, e valor é ser, se permanecermos dentro da classificação das categorias aristotélicas, verificamos que a forma e a substância não têm contrários, como demonstrou Aristóteles no *Organon.* Ora, a forma e a substância são também valôres, aos quais não correspondem valôres contrários polares.

Não há a forma contrária do cavalo, o anti-cavalo. Prosseguindo no exame das outras categorias, e podemos exemplificar com a qualidade, a esta corresponde contrários polares. Mas, se bem as examinarmos, graças às actuais contribuições da ciência moderna, verificamos que as qualidades contrárias representam graus intensistamente menores da positividade qualitativa, e pertencem à mesma espécie, como já o afirmavam os antigos.

Assim, o frio não é o diverso do calor, mas, um grau intensistamente menor do calor, em relação a uma média estabelecida. Estando excluída a privação absoluta, o contrário de um valor seria a ausência total dêsse valor, portanto, a ausência total de ser isto ou aquilo. Neste caso, o valor ou seria um nada absoluto, o que é absurdo, ou seria um nada relativo. Sendo tal, um desvalor polar ao valor constituir-se-ia apenas na não-presença de uma positividade. O contrário do valor seria então o desvalor de algo por não ser portador de uma determinada perfeição. Mesmo, assim, o valor polar, tomado de modo absoluto, seria absurdo, pois seria nada, absolutamente nada.

A polaridade dos valôres só pode ser relativa e não absoluta, *secundum quid* e não *simpliciter,* como diriam

os escolásticos. Conseqüentemente, não é da essência dos valôres a polaridade, mas, êstes são tomados polarmente, segundo o grau de desirabilidade ou não, que oferecem ao apetente. Dêste modo, dentro da esquemática da filosofia concreta, excluímos a polaridade da essência do valor, para considerá-lo apenas quanto ao qualitativo. Poderíamos, ainda, aportar inúmeras outras provas em favor da nossa tese, mas, cremos que uma cuidadosa meditação por parte de quem nos lê, é suficiente para reunir elementos que corroborem a posição que tomamos. Bastaria meditar sôbre qualquer valor, buscando o valor polar correspondente. Desde logo, verificar-se-ia que o valor contrário é apenas um grau intensistamente menor do valor tomado ontològicamente, pois, se não o é, seria ausente totalmente de qualquer ser, o que o identificaria com o nada absoluto, o qual, por ser absurdo, tornaria absurdo aquêle. Demonstra-se, assim, que a polaridade dos valôres é apenas relativa e não absoluta, pois a oposição fundamental, no ser, que estudamos em *Filosofia Concreta,* como a que se dá entre determinante e determinado, não é absoluta, porque instalaria a crise entre os opostos fundamentais. Naquela obra, demonstramos que os opostos estão analogados na substância universal. E é esta situação que impede uma visão extremada da polarização dos valôres.

*
* *

TESE 89 — *Os valôres negativos (desvalôres) surgem da ausência relativa do valor real.*

É uma decorrência das demonstrações feitas até aqui, já que é impossível uma ausência absoluta, pois esta se identificaria como o nada absoluto, o qual é impossível. Os valôres negativos revelam a ausência de um valor real, assim o horrível revela a ausência de beleza, e a presença

de aspectos opostos ao belo. Mas, como o que é horrível é ser, e o ser, considerado em si, é belo, como o demonstramos na *Estética,* o horrível é a ausência excessiva de um grau de beleza e de harmonia, e não a total e absoluta ausência das mesmas. Assim, quanto ao mal, quanto ao feio, etc.

* * *

TESE 90 — *Na hierarquia dos valôres, êstes são apresentados polarmente.*

Demonstrado que a polaridade dos valôres é relativa (*secundum quid*), a posição hierárquica de um valor implica os seus graus. Demonstra-se da seguinte maneira:

O ser absolutamente perfeito é o Ser Supremo, que é supremo ser. Nêle, não há graus maiores ou menores porque êle é o ser em grau intensistamente máximo.

Nos sêres finitos, que são sêres de participação, o grau ontológico é dado pelo grau da participação. Conseqüentemente, o seu valor-em-si é proporcional ao grau ontológico. Tôdas as perfeições estão em grau eminentemente máximo no Ser Supremo, e em grau relativo, segundo a participação, nos sêres finitos.

Assim, o Ser Supremo é o absoluto poder; os sêres finitos são mais ou menos poderosos, segundo o grau de participação que tenham dêsse poder.

Tomando o ente finito como ponto de partida e de referência, tudo quanto lhe é desejável para o seu bem é um valor polarmente positivo, e tudo quanto lhe é prejudicial e inadequado, inconveniente para o seu bem, é um valor polarmente oposto. Esta condição, contribui para o estabelecimento da polaridade dos valôres.

* * *

TESE 95 — *O valor é valor na proporção da sua semelhança à perfeição do ser.*

Demonstramos que o ser vale proporcionadamente à sua participação ontológica. Ora, todo o ente é um valor enquanto considerado em si. Enquanto considerada a sua participação a uma perfeição do ser, tem êsse valor-em-si um outro valor, o qual é dado por essa proporção. Tôdas as coisas participam de uma perfeição e essa participação nos é revelada pela proporção que são isso ou aquilo; portanto, tôdas as coisas são valôres.

*

* *

TESE 96 — *O valor, de certo modo, converte-se com o ser.*

Demonstramos, em *Filosofia Concreta,* que os conceitos transcendentais são convertíveis com o ser. Assim: unidade e ser, alguma coisa e ser (*aliquid* e ser) e também valor e ser se convertem, como já adiantamos. Tais conversões devem, contudo, ser examinadas cuidadosamente, pois revelam características que não devem ser desmerecidas. O valor converte-se com o ente, mas o valor é formalmente distinto do ser. Se digo valor, digo, de certo modo, ser, como, se digo ser, digo, de certo modo, valor, mas, o conteúdo formal, o conteúdo eidético de valor, distingue-se do conteúdo eidético de ser, por distinção formal.

O valor converte-se com o ser como o valor *in re* (ansichsein). Ou como o diz Tomás de Aquino: o valor e o ser e outros transcendentais convertem-se uns com os outros, segundo os supósitos, não segundo a razão. O supósito do Ser Supremo é o mesmo do valor supremo, embora

a razão (formalmente considerada) de uma seja distinta da razão do outro.

*
* *

TESE 97 — *O valor tem razão de causa final.*

Todo o ser, em seu processar activo e passivo, tende para algo. Já demonstramos na *Filosofia Concreta,* que não há um tender para o nada absoluto. Portanto, para o que o ser tende, é um ser, embora lhe seja contrário.

Conseqüentemente, a meta de todo tender é alguma coisa e um valor. O tender do ente tem assim uma razão, pois, o que vem a ser, está realmente conexionado com o que para êle tem valor, do contrário, haveria rupturas absolutas entre os sêres, o que já demonstramos ser absurdo. Se um ser tende para algo, é que êsse algo já está prèviamente relacionado realmente com êle. Há, assim, um nexo de realidade entre o que é e o que virá-a-ser. Considerado, dêste modo, o valor tem razão de causa final.

COROLÁRIOS: *Tôda a criatura é um bem particular (valor positivo); o Ser Supremo é um valor positivo universal (Deus est summum bonum).*

O valor pressupõe algo (aliquid) *e algo pressupõe unidade; unidade pressupõe forma, pela qual o ser é, e esta pressupõe o ser. Todo ser é valor, et e converso.*

*
* *

TESE 98 — *A matéria é valor simpliciter; o ente, valor secundum quid.*

A matéria, enquanto tal, é um bem positivo e absoluto porque é, em si, um valor-em-si. Dêste modo, a matéria

dêste ou daquele ente, enquanto matéria, é um valor *simpliciter*. Foi o que demonstramos em *Filosofia Concreta*. No entanto, êste ou aquêle ente é especìficamente distinto. Neste caso, o valor do ente é proporcionado à sua espécie; é, pois, *secundum quid*.

* * *

TESE 99 — *Os números e as formas são valôres simpliciter.*

Os números e as formas, enquanto *eide* (eidéticas), não são separados do ser e, como tais, a sua unidade é meramente formal e, formalmente, se distinguem. Distinguem-se segundo a forma, e não segundo o *suppositum*, como já o demonstramos.

Para um ser valer para nós, é mister que seja separado *secundum esse* (enquanto ser). O *três* e o *quatro*, enquanto tais, não valem para nós, valem-em-si. Para que o *três* e o *quatro* valessem para nós, precisariam dar-se separados *secundum esse*, pois então, seriam apetecíveis. Três maçãs, enquanto três, valem para nós porque elas, enquanto três, estão separadas da forma *secundum esse* (como sêres).

* * *

TESE 100 — *O valor, o verdadeiro (verum), o um e o ser, como transcendentais, só têm contrários quando fundados no ente finito.*

Os conceitos transcendentais, na ordem do Ser Supremo, não se distinguem quanto ao *suppositum*, mas apenas, formalmente, como demonstramos.

Nos entes finitos, tais transcendentais têm graus porque são análogos, são participados. Nestes, para outros, polarizam-se em contrários. Ora, o ente não se funda no nada e, sim, no ser. Conseqüentemente, tais contrários se fundam num ser e não no nada, o que demonstra a tese.

*
* *

TESE 101 — *O valor-em-si tem sua razão na verdade.*

A verdade de um ser apresenta-se como-em-si e como para-outro. A verdade-em-si de um ente é a verdade ontológica, por nós já estudada em *Teoria do Conhecimento* e *Filosofia Concreta*. O ser êste ou aquêle, em si, é verdadeiro. Valor-em-si e verdade-em-si se incluem mùtuamente no *suppositum*, embora se distingam formalmente. Considerado em sua onticidade, o valor do ser é a sua verdade. A sua verdade é o seu valor. A verdade de um ser, considerado em si, ontològicamente, é a sua adequação como exemplar a um *exemplatum*. A verdade dêste ente *a* como exemplar é a sua adequação à espécie *A* (*exemplatum*).

Conseqüentemente, a verdade de um ser é proporcionada a esta adequação, o que demonstra a tese de que o valor-em-si tem sua razão na verdade.

*
* *

TESE 102 — *O valor é captado em primeiro lugar pela razão prática.*

Entende-se por razão prática aquela que determina a vontade segundo a lei moral (prática). O primeiro valor

captado pelo ser humano é aquêle que o é pela razão prática, isto é, correspondentemente à conveniência do apetente.

O valor ontológico, em-si, só o é posteriormente pela razão pura. O que cai na apreensão da razão prática, em primeiro lugar, é o valor da coisa, segundo a sua correspondência à apetência do valorante.

*
* *

TESE 103 — *O valor para o apetente é mais poderoso do que o desvalor.*

Demonstração desta tese decorre do que já foi examinado. E dela, como das anteriormente feitas, nesta obra e em *Filosofia Concreta,* seguem-se os corolários abaixo:

COROLÁRIOS:

1) O Bem Supremo é causa de tôda entidade. Conseqüentemente, não pode existir um sentido oposto a êle, que seja a causa dos males.

2) Não há um primeiro princípio do mal, mas, há um primeiro princípio do bem.

3) O primeiro princípio do bem é bom por essência.

4) Nenhum ser pode ser mau por sua própria essência.

5) O mal só existe no bem, como em sujeito. O primeiro princípio do bem é o bem supremo. Não pode haver um mal supremo.

6) Por mais que diminua o bem, nunca pode alcançar a total consumição.

7) No ente, por maior mal, sempre permanece algo de bem.

8) O mal integral seria o nada absoluto, porque seria a destruição de todo e qualquer bem.

9) A supressão de todo bem, como o exigiria o mal integral, seria a supressão dêste, pois lhe é necessário, como *suppositum*, o bem.

10) O mal é causado pelo bem, portanto não poderia aquêle ser princípio de ser.

11) Não sendo o mal essencial, sua causa é accidental, portanto, não é causa primeira, já que tôda causa accidental é posterior a outra que opera por si mesma, como se demonstrou em *Filosofia Concreta*. Portanto, é sem fundamento aceitar-se dois princípios: um bom e outro mau.

12) O valor de uma natureza em si não deve ser considerada na sua relação a outro ente particular. O fogo em si é um bem, e mal para outro.

13) A contrariedade das causas não é principal.

14) Os contrários convêm em algo que lhes é comum. Há, assim, uma causa única comum, acima das causas próprias contrárias.

15) Os contrários convêm a um gênero comum e, ademais, na razão de ser.

16) As causas particulares contrárias decorrem de uma só causa primeira comum.

17) O mal, como privação de bem, opõe-se apenas a um bem híbrido de acto e potência, não ao Supremo Bem, que é acto puro.

18) A forma é uma perfeição e a privação dela é um afastamento desta.

Conseqüentemente, o valor se entende por aproximação a um têrmo perfeito, enquanto a privação e o mal (desvalor) entendem-se por afastamento do têrmo.

19) O mal não se diz por aproximação a um supremo mal. Mas, o *bom* e o *melhor* se diz por aproximação a um Supremo bem.

19) Nenhum ser se denomina mal por participação, mas, por privação de participação.

20) O mal provém de uma causa boa indiretamente.

Êstes corolários decorrem da demonstração feita por Tomás de Aquino.

*
* *

TESE 104 — *A carência é um mal* (desvalor) *quando é devida.*

A ausência de uma perfeição não devida à natureza de uma coisa, não é um desvalor. O não ter olhos a árvore, não lhe é desvalor, nem um mal. O não ter olhos um homem é um desvalor (um mal), porque êstes são devidos à sua natureza.

*
* *

TESE 105 — *O bem é naturalmente anterior ao mal.*

Sendo o mal, como já o demonstramos, a ausência do bem, ou um grau intensista menor dêste, o bem é, conseqüentemente, anterior ao mal, ôntica e ontològicamente anterior.

*
* *

TESE 106 — *Só um bem deficiente pode ser causa do mal.*

O nada não pode ser causa do mal, porque o nada absoluto é absurdo. Conseqüentemente, a causa do mal só o pode ser um ente deficiente, no qual se ausenta um grau de perfeição ou uma perfeição. Portanto, a causa do mal só pode ser um bem deficiente. Um bem não-deficiente é o Supremo Bem (*summum bonum*). Ora, êste não é causa do mal. O ser deficiente não é, de per si, um mal, pois, como vimos, não é um mal a árvore não ter olhos. Mas, como o ser participante é um ser deficiente, só êste padece de uma deficiência, e só êste poderia ser causa do mal.

*
* *

TESE 107 — *Há um Supremo Bem e não um Supremo Mal.*

A tese é corroborada pelo que até aqui foi demonstrado. Não há dúvida quanto à existência de um Supremo Bem. O Supremo Mal (*summum malum*) é um ente ficcional do homem, pois, por ser absolutamente deficiente, seria destructivo e aniquilaria a si mesmo.

*
* *

TESE 108 — *Nenhum ente finito é bom por essência.*

Para que um ente o fôsse por essência, nêle essência e existência se identificariam, e nenhum accidente lhe deveria

suceder, pois, já seria plenamente tudo quanto é. Ora, nenhum ser finito apresenta tais perfeições, a não ser o Ser Supremo. Portanto, só êste é bom por essência.

A bondade do ser finito é proporcionada ao ser que é e tem. Nas suas diversas manifestações, revela a gradatividade de sua bondade.

* * *

Tese 109 — *Tôda a criatura pode ser melhor.*

É uma conseqüência das teses demonstradas, pois nenhuma criatura, que é um ser finito, atinge a máxima perfeição, podendo, portanto, ser melhor.

* * *

Tese 110 — *O homem, por sua natureza, tende para o bem.*

A natureza não alcança a totalidade da perfeição. Ela busca mais, o melhor, seu bem.

* * *

Tese 111 — *O desejo é fonte do valor-para-outro. Mas, o desejado tem algo desejável proporcionado ao desejo do desejante.*

Estamos, aqui, em face de um aspecto positivo da tese dos economistas, como Adam Smith, salvante, no entanto,

certas diferenças. O valor de uso, na coisa, é um valor--para-outro. Mas, êsse valor o é tal, se corresponde ao desejo do desejante; se é desejável. E é desejável porque algo tem valor-em-si, já que tudo quanto é vale, e, tudo quanto vale, é. Só tem, portanto, real valor de uso o que corresponde à desirabilidade do desejante.

* * *

TESE 112 — *A vontade é sempre uma vontade de valor.*

Na vontade, pode-se distinguir o ímpeto volitivo e a escolha. Tanto num, como noutro, há uma revelação de selecção e de valor. Conseqüentemente, a vontade é sempre vontade de valor.

* * *

TESE 113 — *A desirabilidade não é a fonte única do valor, mas de valôres.*

Diz Ehrenfels que "A grandeza do valor é proporcional à sua desirabilidade". Esta é também a tese dos economistas, como Adam Smith, pois, para êles, o desejo é a fonte do valor. A posição empirista também aceita essa tese. Mas, na verdade, ela cinge-se à visualização subjectiva dos valôres, que é unilateral e, conseqüentemente, abstracta. O valor não pode ser reduzido apenas ao campo antropológico ou ao biológico, senão o valor reduzir-se-ia a uma mera relação. Se o desejo é fonte de valôres, não é a única fonte dêles. Se a desirabilidade pode estabelecer graus de valor, as coisas valem em si algo para que as torne desejáveis.

Reduzir o valor apenas ao campo da vontade, é também outra maneira parcial de visualizar o valor, reduzindo-o ao campo antropológico.

*
* *

TESE 114 — *Nem o desejo cria o desejável, nem o desejável, o desejo.*

Permanece na Axiologia uma interminável polêmica para saber se é o desejo que cria o desejável ou se é o desejável que cria o desejo.

Para que um ser deseje algo, é mister que êsse algo surja ao desejante como desejável; isto é, que ofereça a possibilidade de satisfazer a desejabilidade do desejante que o deseja. É mister, portanto, que o desejado revele ao desejante que nêle há o desejável. E desde o momento que o desejante toma conhecimento do objecto, que lhe é desejável, seu desejo passa do estágio de um desejar confuso para um desejar nìtidamente dirigido para o objecto. Conseqüentemente, há uma valorização do desejo. O desejante busca o desejável. Encontrado êste, há acentuação da desirabilidade. Dêste modo, torna-se claro compreender que não é o desejo que cria o desejável, nem o desejável que cria o desejo. O desejável é tal porque corresponde ao desejo de um desejante, isto é, há adequação entre êle e a desirabilidade do desejante. Na verdade, o desejante capta o valor desejável do desejado, e sua desirabilidade cresce pela possibilidade de efectuar a satisfação do seu desejo.

*
* *

TESE 115 — *O prazer não é a meta do desejo.*

É o prazer o fim, a meta, do desejo? Ou é o término do desejo?

Inegàvelmente, o desejo dá um valor e revela um valor, porque tende para o desejável do desejado. O prazer surge no decorrer do processo de captação do desejado, e alcança seu momento climáxico na plena posse do mesmo. O prazer revela-se no desabrochamento do final do desejo que se satisfaz. O prazer tem, assim, um valor. Não é o prazer a meta do desejo, mas o prazer surge ao alcançar o desejo a sua meta, que é a posse do desejável. O prazer testemunha que o desejo alcançou a sua meta; é o sinal pleno da satisfação. Conseqüentemente, o prazer não é a meta real do desejo, pois apenas acompanha a posse do desejável. Contudo, um ser anelante de um desejável pode actualizar apenas o desejo do prazer que a posse e fruição do desejado lhe oferece.

* * *

TESE 116 — *O intervalo entre o sujeito e o objecto indica um valor.*

Sujeito e objecto são, na verdade, correlativos, pois o sujeito é o sujeito do objecto, e o objecto do sujeito. Tomamos aqui êsses têrmos no campo antropológico. Entre o sujeito e o objecto, há um intervalo, intervalo êsse que o sujeito busca superar na captação plena do objecto, quer no campo biológico, quer no psicológico, quer no gnosiológico. Mas, êsse intervalo indicia um valor possível de ser alcançado, o qual consiste na suplantação, pelo sujeito, dêsse intervalo. E não só, mas também em conseguir a

ausência de tal intervalo, pela anulação da oposição entre sujeito e objecto. Assim, a captação fronética, em que o sujeito funde-se ao objecto, e êste naquele, fazendo quase desaparecer a oposição, oferece um grande valor, e a vitória dessa oposição, um grande prazer. No grande amor, em que há frônese entre o amante e o amado, o prazer alcança um grau elevado. É também assim o prazer oferecido por tôda espécie de vitória. Conseqüentemente, tudo quanto facilita a anulação dêsse intervalo e dessa oposição tem, para nós, um grande valor.

*

* *

TESE 117 — *Há, nos valôres-para-nós, valôres universais, particulares e individuais.*

Há valôres para nós que são universais; isto é, o são para todos nós. Há valôres-para nós, que o são para alguns de nós, e há valôres-para-nós, que o são apenas para um de nós. Tal heterogeneidade dos valôres é explicitada nas diversas escalas, e nos permite também compreender a variância das hierarquias.

Êsses valôres não se excluem, mas se incluem. Porque, onde há valôres-para alguns de nós, êstes se incluem entre os valôres para todos nós. Onde há valôres apenas para um de nós, êstes não excluem os valôres para todos nós, nem os que pertencem a alguns de nós, entre os quais esteja êsse *algum de nós* incluído.

*

* *

TESE 118 — *O valor mede o ser e o ser mede o valor.*

Não é afastando-nos do ser que alcançamos o valor, porque valor é ser, como ser é valor.

A pergunta de se é o ser a medida do valor ou o valor a medida do ser, tem preocupado intensamente os axiólogos modernos. Decorre êsse problema do exame da essência dos valôres e do ser. Se a essência do valor é apenas ser, valor e ser não apenas se converteriam, como se identificariam. Mas, já mostramos haver uma distinção entre valor e ser, distinção sem separação física.

Se partimos do ser, o valor é a sua medida. Medimos um ser pelo valor que revela. Mas, se partimos do valor é o ser que é a sua medida, pois dizemos que um valor vale mais ou menos na proporção de ser que é.

*
* *

TESE 119 — *Pelo valor o homem busca a sua coincidência plena com o ser.*

O ser humano sente-se, muitas vêzes, entre estranho e familiar ao seu mundo. Não são poucas, porém, as vêzes em que interroga a si mesmo se aqui não se encontra exilado, longe de sua verdadeira pátria. Há, ainda, em muitos, o desejo de não coincidir com êste mundo. Mas, na verdade, é através do valor que o homem busca a sua coincidência total e plena com o ser. Sendo o valor uma medida de ser, alcançando os valôres mais altos, sente o homem que alcança ao mais alto ser, como sabe que alcançaria o mais alto valor ao alcançar ao ser mais alto.

Encontramos êste *pathos* em tôdas as religiões, bem como no mais elevado do pensamento especulativo. O ideal

da bem-aventurança, do *boddhi,* da beatitude, que surge em todos os pensamentos religiosos do mundo, tem sempre êsse sentido. É, em suma, a coincidência total e plena da criatura com o ser em sua suprema manifestação; é a imersão no absoluto. É o caminho, a via para tal meta. Assim, sentiu sempre o homem em tôdas as épocas, o que bem evidencia uma mais profunda consciência de que o valor é o caminho para encontrar a plenitude do ser.

* * *

TESE 120 — *O valor procede do ser.*

Um valor possível é ainda valor. Mas, é, pelo acto, que se realiza a unidade do ser e do valor, porque o valor possível actualiza-se no ser em acto. O valor existencializa-se assim pelo acto, portanto procede dêle, não o acto daquele, pois, primeiramente, como o mostramos em *Filosofia Concreta,* há o acto, o qual tem valor. Ontològicamente, o conceito de valor é subordinado ao de ser, embora inseparáveis, mas distintos. O valor procede, portanto, do acto, não o acto do valor. Tem assim a sua origem no ser.

* * *

TESE 121 — *É pelo valor que um ser participa do ser.*

Na participação, um ser tem gradativamente a perfeição de que participa, que outro, o participado, a possui no grau mais elevado. A participação é, assim, dinâmica, e, por ser tal, é que ela se manifesta pelo valor. É pelo valor que um ser participa do ser, pois seu grau de valor lhe marcará seu grau de ser.

*
* *

TESE 122 — *Não há antinomia entre ser e valor.*

A antinomia se dá entre duas ordens de ser ou entre duas entidades, quando elas seguem vectores diversos e irreductíveis um ao outro. Se o valor e o ser fôssem assim, seriam antinômicos. Ora, já vimos que valor e ser se convertem no *suppositum,* mas distinguem-se ontològicamente. Se ser é valor e valor é ser, ser não é apenas valor, nem valor apenas ser. Na verdade, a direcção vectorial do valor não é outra que a do ser, porque a gradatividade de ser é gradatividade do valor, a positividade de ser é positividade de valor. Valor e ser não são antinômicos, como o propõem diversos axiólogos modernos, mas são formalmente distintos, embora ser e valor tenham o mesmo *suppositum.*

*
* *

TESE 123 — *A captação do valor exige espírito.*

O positivismo e o empirismo simples opõem-se à ontologia e até à filosofia dos valôres. Queremos nos referir, aqui, ao positivismo em geral e ao empirismo mais fundamental, que não se deve confundir com o empirismo-racional de um Aristóteles.

Aquelas doutrinas encerram-se no fenômeno, e recusam-se a ultrapassá-lo, pois negam até a possibilidade de ultrapassá-lo. Mas, os valôres ultrapassam a aparência (que é o mundo do fenômeno). E é pelo espírito (Nous), que o homem ultrapassa a aparência (fenômeno). É o espírito que sabe sôbre os valôres. A sensibilidade capta o ser, porque tôda a nossa intuição, por mais elementar, é um contac-

to com o ser. Mas, o saber do valor já implica um grau mais elevado da afectividade e da intelectualidade. Por isso, o homem é genuìnamente um ser que valora.

* * *

TESE 124 — *Perguntar pelo valor do valor é afirmar o desespêro.*

O cepticismo nega o ser e afirma a aparência. Mas, que é afirmar a aparência senão afirmar o ser? O cepticismo, na axiologia, revela-se na sua impossibilidade de responder sôbre valor, como, na ontologia, na de responder sôbre o ser. Mas o céptico entende algo sôbre o ser, e é, por considerá-lo de certo modo, que não pode responder. A aparência não é a afirmação do nada, mas sim afirmação do ser. O céptico entende que saber algo sôbre o ser seria captá-lo e conhecê-lo exaustivamente. Seu êrro parte, assim, de um preconceito gnosiológico, que consiste, em suma, no seguinte: não conheço nada de nada, enquanto não conheço tudo. Ora, aí há um êrro palmar. E é êsse êrro que leva o céptico a perguntar pelo valor do valor, pelo desespêro em que se encontra por não poder alcançar o valor mais alto. Portanto, essa pergunta, que surge em lábios céticos, é um apontar afirmativo do desespêro.

É o mesmo desespêro que encontramos no positivismo e no empirismo simplista, porque estas doutrinas também resistem tanto ao valor como ao ser.

Mas, essa resistência decorre da insuficiência de sua base filosófica.

E são elas mesmas que proclamam essa insuficiência. E ao reconhecerem que não podemos saber tudo, afirmam que nada podemos saber. Essa afirmação é, porém, em têr-

mos, porque o positivismo e o empirismo admitem apenas que o nosso conhecimento não pode ir além da nossa experiência, enquanto o cepticismo tende ao excesso de negar até a experiência.

Se há apenas o fenômeno, o fenômeno, de certo modo, é, pois não lhe podemos predicar o nada. É um modo de ser. E como não captamos o ser na sua intensidade, temos o valor como caminho por onde se busca o ser através da aparência (fenômeno).

Podemos dizer que entramos em comunicação com o ser no precípuo momento em que captamos o valor, porque êste o revela dinâmicamente.

* * *

TESE 125 — *A possibilidade nos explicita o valor.*

O homem caracteriza-se por sua capacidade de captar as possibilidades dos factos, e as possibilidades que decorrem de possibilidades, se actualizadas. Nessa capacidade de apreender os possíveis, o homem realiza imediatamente valorações, pois os possíveis se lhe afiguram convenientes ou não, indiferentes ou não. A possibilidade, assim, explicita o valor, revela-o, aponta-o. E é precisamente no comparar os possíveis que realiza êle uma tímese (avaliação) axiológica. Não poderia surgir a consciência dos valôres sem a captação das possibilidades.

O caminho da tímese abre-se aí. As possibilidades tais valem mais que tais outras, são mais convenientes, são mais benfazejas ou não. É da comparação das possibilidades que, a pouco e pouco, forma-se no homem a consciência do valor. Quando êste se explicita eidèticamente para êle, com o seu conteúdo formal, sustenta-se, porém, e testemunha, ademais, o longo caminho que o homem percorreu até for-

mar uma consciência axiológica. Tal não quer dizer que o valor não o acompanhasse desde os primeiros passos, pois já demonstramos que êle se revela em todo o existir. Mas, a consciência do valor, a possibilidade especulativa sôbre êle, só poderia sobrevir depois. Eis por que o tema do valor coloca-se exigentemente para o homem, quando êle sente que o perde, quando êle compara o que é, com o que foi, quando êle compara o que é com o que poderia ser. Nos instantes históricos, como o nosso, em que o valor está ameaçado por todos os lados, como temos visto nos dias angustiosos dêste século, a consciência do valor é exarcebada pelas quedas súbitas do valor do homem e das suas coisas.

No período da decadência da filosofia grega, que se abre com a especulação antropológica, advindo a seqüência do desespêro céptico e das rebeldias cínicas, o tema do valor estava presente, polarizando tôdas as atenções. O ideal platônico foi abandonado e o homem poderia, mais uma vez, perguntar, como perguntaram os cépticos, pelo valor do valor.

* * *

Tese 126 — *O esfôrço do nosso espírito valoriza o real e realiza o valor.*

Conhece o espírito humano uma luta de contrários, porque sempre há dois vectores em oposição. Para pensar, tem de atender, tem de *tender* para algo, tem de pôr maior tensão em algo, diminuindo-a para o que lhe é diferente. Todo esforçar-se do espírito humano é um selecionar, um escolher. O acto intelectual é sempre um acto de colhêr algo dentre algo, e pôr sôbre êsse escolhido o máximo de tensão. Há selecção, portanto, há quebra da indiferença, há revelação de um valor. Conseqüentemente, é fácil com-

preender que todo esfôrço do nosso espírito é um valorizar o real e um realizar o valor. Valoriza, porque dá, pela tensão dirigida ao objecto, maior conveniência. É já um valor para êle. O esfôrço do espírito valoriza o real. E realiza o valor, porque, na valorização, há um suprimento de valor que é dado ao objecto. E êsse suprimento está na tensão *ad*, na direcção da tensão para o objecto, que revela um interêsse páthico, uma apetibilidade para o objecto. Um valor surge então; um valor é realizado. Prova-se, assim, que o esfôrço do nosso espírito valoriza o real e realiza o valor.

*
* *

TESE 127 — *Há uma luta no espírito ao buscar o valor.*

A caracterização dessa luta é evidente. Quando o espírito busca o valor, êle dirige-se para algo, pondo-lhe a tensão. Quando procuramos o valor de algo, sopesamos valôres, possibilidades de valôres e desvalôres. Trava-se em nós, evidentemente, uma luta. Há resistências que se opõem ao nosso interêsse, porque, no homem, como o mostramos na *Noologia Geral,* seus interêsses encontram em si mesmo oposições. Aos instintos, que são a lógica dos órgãos e a lógica de sua universalidade ôntica, porque expressam o interêsse do todo, há sempre as direcções contrárias contra êsse interêsse. Não somos uma plena e total afirmação de nós mesmos, porque, em nós, algo opõe-se à nossa própria vida e ao nosso próprio bem. Já demonstramos que, numa totalidade harmônica, numa tensão, as partes subordinam-se ao interêsse do todo que lhes dá a *normal.* Mas, as partes, por sua vez, têm, não só a finalidade extrínseca de atenderem o interêsse do todo, mas, uma finalidade também ex-

trínseca que as leva a outro que elas mesmas. Há sempre um confluir de vectores em todos o existir finito. E êsses vectores são opostos muitas vêzes. O espírito não se alheia a essa luta. Na verdade, é ela que o revigora. Ao buscar o valor, êle empreende uma luta, um choque de contrários. Todo existir finito é um opor-se, tôda afirmação ôntica finita é uma luta. Há, aqui, sugestões, no campo da axiologia, para buscas longínquas. É já tema para outros estudos. E em nossos livros de temática e problemática, pretendemos penetrar nesse campo, e devassá-lo tanto quanto nos fôr possível.

*
* *

TESE 128 — *A captação da significação do tempo revela o valor.*

O tempo revela-se na possibilidade de tôdas as coisas finitas. A actualização afirma o presente; o possível afirma o futuro. Mas, a actualização sintetiza o passado e o futuro no presente. Quando o homem pôde pensar no possível, captou a significação do tempo. E quanto mais profunda fôr a sua meditação sôbre o possível, mais profunda é a sua compreensão do tempo.

A posse da significação do tempo permite, não só a realização do possível, mas a possibilização mais acentuada do real. E em tôda essa operação está sempre presente o valor. Foi o que já salientamos.

*
* *

TESE 129 — *A significabilidade do tempo é um revelador do valor.*

A captação da significabilidade do tempo é revelador do valor. Mas, há em nós o desejo de durar, e êsse desejo é o nosso resistir ao tempo. À proporção que nos aprofundamos na significabilidade do tempo, aumentamos a nossa resistência a êle, pelo desejo de durar. O egípcio, que alcançou uma profunda compreensão do tempo, resistiu-lhe pelo desejo de durar, que se manifestou tão eloqüentemente no uso da pedra e na vitória física sôbre a morte pela mumificação. A captação mais profunda do tempo permite novas avaliações, valorações e valorizações. Não só êle nos revela o valor, mas, favorece outras providências axiológicas. O mesmo poder-se-ia dizer do espaço.

E levando mais longe o pensamento, pode-se dizer ainda, e com fundamentos, que à proporção que o ser humano penetra na significabilidade de algo, cresce nêle a consciência do valor e novas valorações surgem.

*

* *

TESE 130 — *A actualização de um valor-para-nós implica a reducção de intensidade de outro valor.*

Quando, para nós, surge um valor, êle se destaca. Há, assim, uma actualização do valor surgente. Mas, para que algo emerja, impõe-se que algo sofra uma inibição, uma virtualização da sua intensidade. E êsse algo é um valor. Conseqüentemente, quando há o surgimento de um valor-para-nós, há a redução de intensidade para nós de outro valor.

* * *

TESE 131 — *O preferir em nós é o primeiro ensaio de liberdade.*

Sem a consciência da possibilidade, não poderia surgir em nós a liberdade. Para sentirmo-nos humanamente livres, dentro da liberdade que humanamente podemos conhecer, impõe-se que sejamos capazes de captar possibilidades de possibilidades, como o demonstramos em *Noologia Geral.* Quando somos aptos a praticar o acto afectivo-intelectual da escolha de valôres, abrimos o caminho da nossa liberdade. Não há liberdade, onde o espírito não se debruça sôbre o objecto, podendo escolher. Não há liberdade sem o poder de escolha. Há escolha, onde há preferência. Portanto, o preferir é o primeiro ensaio de liberdade.

* * *

TESE 132 — *Sem valoração, não há liberdade.*

A captação da possibilidade da possibilidade abre o caminho da liberdade. Mas, esta funda-se na consciência do valor, porque o acto livre revela-se através de uma escolha em que se sopesam, avaliam e se comparam valôres. A liberdade realiza-se na actualização de uma possibilidade, porque o acto livre é a consumação de um possível por nós. O acto livre surge depois da escolha entre possibilidades. Realiza-se pela actualização de uma possibilidade escolhida.

Há quem julgue que a liberdade é a cega espontaneidade, o que é um êrro palmar. Há liberdade, onde há consciência de valôres. A liberdade tira de si mesma a sua razão de agir. É ela em nós imperfeita, porque há sempre nela

ainda porquês e causas. É uma ingenuidade pensar que os que a defenderam no homem, tivessem-na considerado como um acto espontâneo sem qualquer porquê, sem qualquer causa, como um efeito sem causa, como um acontecer sem uma razão suficiente eficaz e eficiente. Ela manifesta-se através de uma busca de possibilidades diferentes, para actualizar aquela ou aquelas que ela preferiu. Há, assim, no acto livre, uma avaliação, uma valoração. Sem a capacidade de avaliar, de valorar, não há liberdade. Ela não se realiza *fora* da natureza, mas, *na* natureza e *através* dela.

* * *

TESE 133 — *Só há realmente amor, quando o amante pode preferir o amado a si mesmo.*

Exige assim o amor uma valoração e uma escolha que gera uma preferência. Só há, na realidade, amor, quando há a possibilidade de o amante preferir o amado a si mesmo.

* * *

TESE 134 — *Os valôres não são alheios à ordem do ser nem "supremamente independentes" dêle.*

Tôdas as teses demonstradas até aqui, vêm em favor do que afirmamos acima, em contraposição ao que pregam Lotze e Nicolai Hartmann, que deram ao valor uma entidade à parte da ordem do ser. O ser, como já o demonstramos, antecede ontològicamente ao valor. Sem o ser, não há valor. Onde o valor, há a revelação do ser.

Para o *idealismo axiológico,* os valôres são formas (*eide*) supramundanas. Mas, pelas demonstrações feitas, a positividade desta tese está apenas na transcendência do ser e das formas, que são nêle e nêle subsistem. Os valôres, que são o ser tomado dinâmicamente, como vimos e ainda veremos, estão nessas formas. O *realismo axiológico* afirma a separação entre os valôres e o ser. Êste é considerado apenas como uma realidade empírica, submetida às leis naturais, sem interna necessidade essencial. E afirma, afinal, que se os valôres se fundassem nos entes, seriam relativos (seria, portanto, relativizá-los ao afirmar tal coisa). Mas, o ser *também* é relativo e relativiza-se, porque o relativizado *também* é. E há tantos modos de valer, quantos modos há de ser. O realismo axiológico peca por confundir o ser com os entes relativos. Há entes relativos, porque há o Ser. A afirmação, e sua correspondente demonstração, que já fizemos, do Ser e de suas modalidades, permite-nos compreender que a heterogeneidade dos valôres encontra sua base na heterogeneidade dos entes, sem que tais neguem a homogeneidade absoluta do ser, como sustentáculo de todos os entes.

COROLÁRIOS:

O ser é valioso, como o valor é ontológico.

O valor é sempre uma perfeição, e esta é apetecida.

* * *

TESE 135 — *Todo ser efectivo vale absolutamente pela sua unicidade.*

Já demonstramos, em *Filosofia Concreta,* que todo ser efectivo, existente portanto, é único. E a sua unicidade é um valor. E como a unicidade é absoluta enquanto tal, êsse valor é, conseqüentemente, absoluto.

* * *

TESE 136 — *O homem é um ser que valora.*

Essa tese foi e é fundamental para a filosofia hindu, e é verdadeira para tôda filosofia. Realmente, o homem é um ser que valora e, sem a valoração, o homem deixaria de o ser. Mas, a valoração, no homem, revela uma característica que é mister salientar: valora através de uma *tímese parabólica.* Já examinamos, através de nossos livros, os fundamentos dessa tímese (apreciação), que por ser parabólica, compara. O homem compara o que é com a sua perfeição específica, da qual, embora não tenha uma posse actual, tem uma posse virtual. Verifica, assim, que o que é, poderia ser melhor. Para valorar algo, compara-o com uma perfeição possível. Encontramos, nessa capacidade valorativa, o fundamento da religião, como o demonstramos em *O Homem perante o Infinito.* É tal valoração que permite ao homem conhecer progressos e experimentar possibilidades, dizer não à natureza, desviá-la, corrigi-la, para que atenda aos seus interêsses. Sem essa valoração, o homem seria apenas um animal. Tôdas as coisas podem ser comparadas à perfeição específica. E é dentro de sua espécie que o ser é mais ou menos perfeito. Assim, o homem é racional e a racionalidade representa o seu mais alto estágio. É, portanto, na intelectualidade que êle alcança a sua mais alta perfeição. Portanto, o valor do homem está na realização, na solidificação das suas virtudes, pois virtude é tudo quanto torna bom o indivíduo ou os seus actos.

O homem busca a perfeição por impulso natural da sua natureza animal-racional. Sem essa capacidade valorativa, êle se desmereceria, e perderia em dignidade. Sem essa valoração, os actos naturais do homm perderiam a sua dig-

nidade, e êste cairia em valor, e sentir-se-ia perdido, ou imerso, outra vez, na animalidade.

Captador das possibilidades das possibilidades são estas valôres para êle.

E o homem peca quando se desvia da ordem, do fim devido, quando ofende as regras da natureza, da razão, e quando tenta opor-se às leis eternas.

A tímese parabólica é, assim, uma operação axiológica.

* * *

TESE 137 — *O Ser Supremo é um valor incondicionado; os sêres finitos, valôres condicionados.*

A condicionalidade do existir implica a condicionalidade do valor (valor de variância). O Ser Supremo existe incondicionalmente, como o demonstramos em *Filosofia Concreta.* Seu valor, portanto, não está condicionado ao que limita, pois nada o limita. É, em si, o supremo valor. O ser finito é um valor condicional, e apresenta tantos valôres quantas as suas possibilidades relacionais, condicionais, etc.

* * *

TESE 138 — *O valor não é algo que se dê fora do ser; mas, sim, um modo de ser.*

Sabemos que foi Lotze quem marcou as directrizes da moderna Axiologia. Para êle, o valor se dá separado do ser, e êste é carente de valor (*Wertfrei*). Mas Lotze tem um conceito muito restricto de ser, reduzindo-o à realidade

empírica, ao ser da ciência natural. Os valôres pertencem ao reino do valer. Mas, já vimos que não há meio têrmo entre ser e nada, e o valer, ou é alguma coisa ou é nada. Conseqüentemente, se o valor fôsse algo fora do ser seria nada, o que o tornaria absurdo. Para Scheler, reduzir o valor ao ser seria relativizá-lo. Só se lhe asseguraria um valor absoluto, desde que colocado com absoluta independência do ser. Mas, desde que compreendamos, como o fizemos até aqui, o sentido do valor, dentro ds quadros da filosofia concreta, distinguimos um valor de variância, relativo portanto, e um valor absoluto, que se apresenta especìficamente vário. Vamos a exemplos: o valor da unicidade é absoluto, como também é absoluto o valor do Ser Supremo, origem e fonte de tôdas as coisas. Neste caso, o valor relativo está fundado num valor absoluto, e prova-se, dêste modo, que a sua reducção ao ser não o relativiza. Ademais, o valor apresenta uma distincção formal, que já o salientamos, pois é o ser considerado sob todos os seus aspectos, e percorre, dêste modo, tôda a sua gama dinâmica.

* * *

TESE 139 — *O valor converte-se com o ente, mas é distinto do ser, enquanto tal.*

Prova-se ainda por esta via:

Ser e ente se convertem, já o provamos. Mas, o ser, enquanto ser, é valor-em-si e para-si e para-outrem, pois todos os sêres mantêm relações, sem que, por isso, sejam todos relativos, como já o mostramos em *Filosofia Concreta*. O Ser Supremo mantém relações sem ser relativo; isto é, sem ser produto de uma relação. O ter-se confundido o manter relações com o ser-relativo foi que provocou tantos erros na Axiologia, que se afastou de um terreno seguro

para penetrar num movediço, onde as aporias cresceram, os problemas se multiplicaram e as soluções tornaram-se impossíveis de alcançar um têrmo.

O ser, enquanto ser, é formalmente distinto do valor, não realmente. *Sunt eadem res, sed eadem quidditas,* ou seja, são a mesma coisa, não a mesma qüididade. O conteúdo eidético do valor distingue-se formalmente do conteudo eidético de ser. O valor converte-se em ser, *in re.*

* * *

TESE 140 — *Um ente pode ser falso tomado formalmente, mas é verdadeiro tomado em si.*

A pirite é falso ouro (o *aurichalcum* é falso ouro), mas a pirite é verdadeira pirite, como o *aurichalcum* é verdadeiro *aurichalcum.* Um ser, considerado formalmente isto ou aquilo, pode ser falso quanto isto ou aquilo, mas é verdadeiramente o que é.

* * *

TESE 141 — *A conveniência revela graus.*

Na *Filosofia Concreta,* ao estudarmos tensionalmente os sêres, verificamos que êles, além de se constituírem em tensões, estão, por sua vez, incorporados em conjuntos tensionais, e formam um *unum per se,* numa nova forma. Vimos, ademais, que os sêres se unem, não pela razão de suas diversidades, mas, pela razão de suas conveniências, em relação a uma nova forma que os reune, coactamente, num novo todo tensional. Assim, a água não é um possível, nem do hidrogênio, nem do oxigênio, mas, um possível *no* e *do* ser. O hidrogênio e o oxigênio *podem,* segundo certas

coordenadas ambientais, unirem-se em determinadas proporções, que dão surgimento a êste ou àquele ser, como à água, por exemplo. Tôdas as coisas convêm em algo umas às outras. O advento da nova forma depende, não da emergência das coisas, mas da cooperação também das coordenadas ambientais, predisponentes, portanto. A predisponência acentua o grau de conveniência. Revela-se, aqui, um *valor de completude* para uma nova forma. A razão dessa conveniência encontramo-la no poder unitivo do ser, pois, neste, não há rupturas.

* * *

TESE 142 — *As possibilidades (e as possibilidades das possibilidades) têm valor.*

O possível de alguma coisa não é um mero nada. Portanto, é um modo de ser e conseqüentemente tem um valor. As possibilidades das possibilidades são os possíveis actualizáveis de um possível, depois de actualizado. E como tais possíveis, não são meros nada, são êles, de certo modo, um ser, e, portanto, têm valor.

* * *

TESE 143 — *Há valôres viciosos e valôres analógicos.*

Já o demonstramos. Os valôres viciosos são os valôres revelados pela gradatividade e pela composição com valôres negativos. Assim, a temeridade é um valor vicioso da audácia, pois além de ter um grau daquela, tem também um grau de imprudência. Um valor é analógico, quando está analogado a um de perfeição maior. Assim, simpático é um

valor analógico a belo, porque não exclui êste, nem constitui um desvalor.

*
* *

TESE 144 — *É impossível ao ser humano a captação plena do valor ôntico de um ser.*

Demonstrado, como já o fizemos em *Filosofia Concreta,* que não cabe ao homem um conhecimento exaustivo de nenhum ser, não há, portanto, possibilidade de captar o valor ôntico *exahaustive* de um ser, pois, neste caso, alcançaria êle ao saber absoluto, o que lhe é vedado *pro statu isto,* no estado em que o homem se encontra. Conseqüentemente, a captação do valor ôntico é sempre proporcionado ao congnoscente. Sendo o homem limitado em seu cnhecimento, limitado é, portanto, o *cognitum* que possa obter do valor ôntico de um ser. Conseqüêntemente, todo acto de valoração do homem é um acto de valorização ou de desvalorização. É, portanto, um acto que abre a crise, é um acto *crítico.*

*
* *

TESE 145 — *A verdade lógica é o valor do juízo.*

Onde está o valor de um juízo senão na sua verdade lógica, na sua adequação à realidade? Um juízo vale na proporção dessa adequação, portanto, é a verdade lógica o valor do juízo.

*
* *

TESE 146 — *A verdade metafísica é o valor da coisa.*

A verdade metafísica é a adequação da coisa ao juízo ou ao conceito (*adaequatio rei cum intellectu*). Uma coisa vale na proporção da sua realidade formal, segundo o que ela é. Portanto, a verdade metafísica é o valor da coisa.

*
* *

TESE 147 — *A diferença entre os valôres é um valor.*

A diferença entre quantidades é uma quantidade da mesma espécie. A diferença entre qualidades dá uma qualidade de espécie diferente. Já com os valôres, a diferença é também valor. Mas, êsse valor pode ser da mesma espécie, como na diferença entre graus de um valor, ou de espécie igual a um dos valôres de diferentes espécies. Assim, a diferença entre 4 metros e 3 metros é um metro; a entre vibrações de côr é uma côr diferente; a entre um valor de utilidade e outro valor de utilidade, uma utilidade; a que se dá entre valôres de espécies diferentes, é um valor de outra espécie superior. Entre um valor estético e um utilitário, a diferença é um valor, segundo o que valora, que lhe dá a espécie. Nos valôres nas coisas, a diferença é dada por um grau de perfeição, como a diferença que há entre o valor vital da planta e o do ser animal. Neste, há uma perfeição que falta àquele: a sensibilidade. A diferença entre ambos é dada pela perfeição maior no que é específico. Neste caso, a diferença é dada pela espécie de valor superior. A diferença é o valor da sensibilidade.

*
* *

TESE 148 — *É a diferença entre os valôres que permite estabelecer as hierarquias.*

Por que há diferença entre os valôres, há a possibilidade de classificá-los segundo a espécie e segundo o grau. Sem essa diferenciação seria impossível estabelecer hierarquias entre os valôres.

*
* *

TESE 149 — *Há um valor supremo para o qual convergem todos os valôres, e que serve de medida qualitativa dos mesmos.*

Fizemos, em *Filosofia Concreta* a demonstração de que há um valor supremo: o Ser Supremo, que é o supremo ser e o supremo valor. Demonstramos, ademais, que todos os valôres, por sua positividade, referem-se a perfeições, e que o Ser Supremo é omniperfeito, e possui, portanto, no mais elevado grau, tôdas as perfeições. Desde que consideremos os valôres como positivos e como perfeições, são êles graus de participação da perfeição suprema. Conseqüentemente, todos os valôres convergem para o valor supremo, que serve de medida qualitativa dos mesmos, pois os valôres valerão mais na proporção que participarem das perfeições do Ser Supremo.

*
* *

TESE 150 — *Deve-se distinguir a tábua de valôres da hierarquia dos valôres.*

Entende-se por *tábua de valôres,* a sinopse dos valôres. A hierarquia exige uma escala ascendente e descendente.

Conseqüentemente, é preciso distinguir um do outro. Assim, sem haver mudança na tábua dos valôres pode haver mudança na hierarquia, quanto aos valôres para nós ou para um ser inteligente.

*
* *

TESE 151 — *O sacrifício é medido, não pelo que êle alcança, mas, pelo que êle abandona.*

Há sacrifício, quando há a oferta ou a destruição de um bem em benefício de um bem considerado superior. Êsse é o conceito *latu sensu,* pois, no sacrifício religioso, há o intuito de agradecer os benefícios recebidos ou pedir perdão pelos erros praticados. Portanto, no sacrifício, por haver o abandono de alguma coisa, é êsse abandono que lhe dá a sua medida. Mede-se, assim, o sacrifício pelos bens que são entregues os destruídos.

*
* *

TESE 152 — *A verdade é o ser estàticamente visualizado; o valor, o ser dinàmicamente considerado.*

É a conclusão a que alcança o roteiro das pesquisas axiológicas sob a égide da *Filosofia Concreta.* O ser, enquanto afirmação e presença de si mesmo, é a sua verdade, que independe de suas relações. Mas, êsse ser, enquanto mantém relações, é êle valor-em-si, para-si e para outrem. O valor é, pois, o ser, enquanto dinâmicamente considerado.

*
* *

TESE FINAL — *O valor é a revelação da gradatividade do ser, quer ôntica, quer ontológica, quer relacional (assistencial).*

Esta é a conclusão final que alcança a aplicação da *Filosofia Concreta* à axiologia. É uma decorrência rigorosa das teses demonstradas até aqui. O ser vale quando é, como é, que é, por que é, para quem é, e como pode ser.

Realizamos, assim, a justificação ontológica da Axiologia, dando a base real (material para os objectivistas) do valor, sem necessidade de ausentá-lo do ser, o que criaria novas aporias insolúveis, e instalaria uma crise abissal na filosofia, como a na qual caem a maior parte dos axiólogos.